HISTÓRIA DO PENSAMENTO FILOSÓFICO PORTUGUÊS

II

RENASCIMENTO E CONTRA-REFORMA

Círculo de Leitores

Direcção de
Pedro Calafate

RENASCIMENTO E CONTRA-REFORMA

Volume II

Círculo de Leitores

Lista de colaboradores e colaborações

Dr. Adelino Cardoso
Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa
A transformação suareziana da metafísica

Prof.ª Doutora Adriana Veríssimo Serrão
Universidade de Lisboa
Ideias estéticas e doutrinas da arte nos séculos XVI e XVII

Prof. Doutor Amândio A. Coxito
Universidade de Coimbra
Pedro da Fonseca
O Curso Conimbricense

Prof. Doutor António Braz Teixeira
Universidade Autónoma de Lisboa
A reflexão portuguesa sobre o direito nos séculos XVI e XVII

Dr. J. Pinharanda Gomes
Instituto de Filosofia Luso-Brasileira
Filosofia e Teologia na diáspora do século XVI: Samuel Usque, Bernardim Ribeiro e Emanuel Aboab
Messianologia e integralismo sionista: Menassé ben Israel e Oróbio de Castro
Naturalismo e espiritualismo ou saduceísmo e fariseísmo: Uriel da Costa e Samuel da Silva

Prof. Doutor João J. Vila-Chã
Universidade Católica Portuguesa (Braga)
Isaac Abravanel
Leão Hebreu (Judah Abravanel)

Prof. Doutor Joaquim Cerqueira Gonçalves
Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa
A física em Pedro Margalho
Frei Francisco de Santo Agostinho de Macedo

Dr. José Rosa
Universidade Católica Portuguesa (Lisboa)
Isaac Cardoso

Prof. Doutor Lúcio Craveiro da Silva
Universidade do Minho
Francisco Sanches
Luis de Molina

Prof. Doutor Luís Filipe Barreto
Universidade de Lisboa
Do experiencialismo no Renascimento português

Prof.ª Doutora Maria Leonor Xavier
Universidade de Lisboa
Para a história da lógica no século XVI: Pedro Margalho e António de Gouveia

Prof.ª Doutora Maria Luísa Couto Soares
Universidade Nova de Lisboa
Pedro da Fonseca (2.4. *A metafísica*)

Prof.ª Doutora Maria Luísa Ribeiro Ferreira
Universidade de Lisboa
Álvaro Gomes

Dr.ª Paula Oliveira e Silva
Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa
João de S. Tomás: relendo Aristóteles na segunda escolástica

Prof. Doutor Pedro Calafate
Universidade de Lisboa
Introdução
A antropologia portuguesa da época dos Descobrimentos — os direitos dos povos descobertos
André de Resende
João de Barros
D. Jerónimo Osório
A Filosofia Política em Francisco Suárez
A reflexão portuguesa sobre a política nos séculos XVI e XVII
A mundividência de António Vieira

Dr. Renato Epifânio
Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa
Entre Frei Heitor Pinto, Frei Amador de Arrais e D. Gaspar de Leão

Prof. Doutor Silvano Peloso
Universidade de Roma — La Sapienza
Os Descobrimentos portugueses na Renascença italiana

Índice

Décima parte
A FILOSOFIA DO DIREITO E FILOSOFIA POLÍTICA

Décima primeira parte
SOB O SIGNO DO BARROCO

Introdução

O segundo volume da *História do Pensamento Filosófico Português* é dedicado ao período do Renascimento e da Contra-Reforma, abrindo o leque temporal de análise no início do século XVI e terminando com o estudo da mundividência barroca do Padre António Vieira, cuja vida se extingue no ocaso do século XVII.

Os séculos XVI e XVII em Portugal conheceram uma actividade filosófica de considerável amplitude, que se expressa numa pluralidade de temas onde se descortinam as tensões entre o saber historicamente herdado e os «modernos» na elaboração de um saber experiencial, a constituição de um novo espaço da humanidade, de onde emergem interessantes questões do foro antropológico e jurídico, o ideal de reforma das artes, a par da questão das relações entre a cultura literária e a teologia, as relações entre a razão e a fé, entre a imanência e a transcendência, entre o aristotelismo e o platonismo, entre a liberdade humana e a graça divina, entre católicos e luteranos, o confronto entre o aristotelismo tomista e os novos paradigmas da ciência emergentes da revolução epistemológica do século XVII, a filosofia da história e a ideologia imperial, os paradigmas da mundividência barroca... aspectos que por si sós dão nota da complexidade do período em análise, a que procurámos responder com uma estrutura interna que comporta onze partes distintas, subdivididas em vários capítulos.

A primeira visa uma análise mais directa da dinâmica dos Descobrimentos, seja no âmbito da filosofia natural, seja no da antropologia. No primeiro caso estuda-se a elaboração de uma nova imagem da natureza, para a qual concorrem os procedimentos metódicos alicerçados na experiência e na aquisição de hábitos de precisão, que embora não tenham ainda definido as vertentes essenciais do método experimental, comportam uma componente experiencial não negligenciável. Neste âmbito, definir-se-á uma atitude de crescente liberdade crítica em face do saber historicamente herdado, da qual emerge a consciência de uma nova época, cuja expressão mais evidente radica no valor dos modernos em face dos antigos, tema

de uma das mais intensas polémicas europeias dos séculos XVI e XVII. Com efeito, esta consciência traduziu-se de forma muito intensa num aspecto de positividade que se plasma na consciência empírica da natureza, a qual se prolongará no plano da antropologia.

No segundo caso está em causa a atribuição de expressão concreta ao ideal medieval de unidade da natureza humana, no qual urgia integrar os povos então descobertos, no quadro do ideal tantas vezes expresso pelos nossos missionários, segundo o qual «fora da Igreja não há salvação». Todavia, acompanha-se neste capítulo a interessante evolução que da proclamação da legitimidade da escravatura por razões de barbárie e infidelidade, e, portanto, da legitimidade da conquista para a civilização, nos conduz à fundamentação teológica e filosófica dos direitos dos povos descobertos, abrindo portas às páginas mais interessantes do direito natural escolástico, na base do conceito de comunidade internacional.

Nesta primeira parte inclui-se ainda um pequeno capítulo sobre a importância da dinâmica intelectual dos Descobrimentos portugueses na Renascença Italiana. Na realidade, sendo a Itália um dos mais intensos focos irradiadores do movimento renascentista europeu, pareceu-nos de relevante importância a inclusão de um estudo que desse nota explícita da repercussão desse período da história portuguesa na cultura italiana, a qual se dá privilegiadamente no âmbito antropológico e da construção da imagem do outro.

A segunda parte é dedicada aos humanistas filósofos. Sendo o Renascimento um «processo social total» que abarca todos os domínios da existência do homem, exaltando a dignidade individual na vida e na cultura, utilizamos aqui o termo humanismo para expressar um conceito mais restrito, tradicionalmente orientado para o ideal de restauração das letras humanas, à luz do modelo clássico, mas no qual cabe a permanente exaltação da dignidade do homem e das suas capacidades de realização, tantas vezes veiculada pelo tema da superioridade das letras sobre as armas, bem como pela importância da filosofia moral.

Não nos é possível, num volume com esta amplitude temática, estudar todas as facetas do humanismo português do Renascimento, razão pela qual nos foi necessário circunscrever a análise a um reduzido número de autores significativos dos vários âmbitos em que, no plano filosófico, o nosso humanismo se desdobrou. Em primeiro lugar, André de Resende, cuja *Oratio pro Rostris* e *Erasmi Encomium* nos dão mostra de algumas das principais preocupações do humanismo cristão de feição erasmiana, seja pelo ideal de restauração das artes do *trivium* contra o exagerado logicismo da escolástica tardia, seja pelo desejo de apuramento da filosofia moral, tomando Platão e Cícero como padrão, seja pelo ideal de regresso do cristianismo à sua pureza primitiva, depurando a leitura e comentário das Escrituras dos erros dos copistas e comentadores, e instaurando uma exegese baseada nos

novos métodos filológicos, mais orientada para a compreensão do que para a conversão, dando assim nota de um quadro de cultura em que as letras humanas se perfilam como propedêutica ao estudo e à reforma da teologia, rejeitando o ideal de uma cultura literária autónoma perante a fé.

Estudamos seguidamente a obra de João de Barros, tanto no plano da filosofia moral, como no da «filosofia formal» e «material» da história. No primeiro caso, a sua *Ropica Pnefma* perfila-se como dos mais importantes textos sobre filosofia moral no Renascimento português, situando os dramas de alternativa que a emergência de uma nova era inevitavelmente colocava. No segundo caso, interessa-nos essencialmente a *Crónica do Imperador Clarimundo* e, sobretudo, a sua *Ásia*.

Está em causa nestas duas obras a ideologia imperial que arrastou Portugal, no século XVI, para a mais extraordinária aventura da sua história. Da mitificação do destino dos portugueses na *Crónica do Imperador Clarimundo* passamos, nas *Décadas da Ásia*, à fundamentação teórica da acção concreta dos portugueses na evangelização do mundo e na construção do império, sem descurar a «filosofia material» da história, atinente à reflexão sobre os princípios que suportam a elaboração da história como conhecimento.

No capítulo dedicado a Jerónimo Osório perfila-se, por um lado, o embate entre o catolicismo romano e o desejo luterano de uma profunda reforma da vida religiosa, e, por outro, o confronto entre duas concepções filosófico-políticas: entre o príncipe cristão e o príncipe de Maquiavel, entre o fundamento ético da política e o desejo de constituição de uma «arte» política baseada na utilidade e na manipulação da distância entre «o que é» e «o que deve ser», debate que transformará D. Jerónimo Osório numa das mais importantes figuras da filosofia política do Renascimento português. Enlaçando estes dois pilares da obra de D. Jerónimo Osório, depara-se-nos ainda uma reflexão estética de coloração fortemente platónica, e um ideal pedagógico de formação pessoal, na qual se alicerça a dignidade individual, permitindo-lhe colocar acima dos príncipes «insensatos» os homens cultos, «ainda que humildes».

Termina esta segunda parte com a expressão portuguesa de um dos grandes debates da filosofia renascentista: a discussão em torno da imortalidade da alma, no qual se confrontaram aristotélicos e platónicos, da qual se faz eco Álvaro Gomes no seu *Tratado da Perfeição da Alma*.

Não é comum as histórias da filosofia incluírem o tema da espiritualidade. Todavia, no caso português, essa exclusão obrigar-nos-ia a partir muitos dos nossos autores ao meio, truncando irremediavelmente as suas obras. É essa a razão por que incluímos uma terceira parte, intitulada «Filosofia e Espiritualidade», onde se dá nota da recusa de uma racionalidade desligada das exigências da vida religiosa, e, portanto, de uma abertura perante a moral revelada. O objectivo desta ter-

ceira parte não é fazer o estudo da espiritualidade no Portugal dos séculos XVI e XVII, o que só por si representaria um trabalho para lá dos limites deste volume, mas tão-só sublinhar a presença desta relação desbodrada em três autores, Heitor Pinto, Amador de Arrais e Gaspar de Leão, que corporizam indiscutivelmente três quadros de referência da espiritualidade portuguesa da época, bem como vias de expressão do platonismo e do neoplatonismo português da renascença.

Outro quadro de referência do platonismo português do Renascimento é o que se refere à filosofia hebraica, a qual dá corpo à quarta parte deste volume. Inicia-se esta parte com dois capítulos sobre os dois Abravaneis, e termina com o estudo da obra de um judeu português do século XVII injustamente esquecido: Isaac Cardoso. Entre os filósofos hebreus de origem portuguesa, o nome de Leão Hebreu é porventura o mais conhecido, não só a nível nacional como internacional. A justa projecção da sua obra advém do facto de nos transmitir uma «filografia universal», em que a propósito de um dos mais fecundos temas da filosofia do Renascimento, o do amor, expõe as grandes linhas do seu pensamento nos planos da antropologia, cosmologia, teologia, metafísica e estética, na linha da tradição platónica da academia de Florença. Quanto a Isaac Cardoso, constitui uma brilhante expressão da filosofia moderna europeia, com uma obra multifacetada que percorre todas as áreas do saber do seu tempo, sob o pano de fundo da crítica à intolerância e da consequente reivindicação de liberdade intelectual, podendo dizer-se, sem risco de injustiça, que o estudo que agora se apresenta constitui a primeira análise séria e profunda, feita em Portugal, sobre o pensamento deste nosso compatriota, para quem a pátria foi madrasta.

Entre os dois Abravaneis e Cardoso, situam-se mais três capítulos dedicados à filosofia hebraica, estudando a complexidade e as ramificações dos hebreus de origem portuguesa: Samuel Usque, Bernardim Ribeiro, Emanuel Aboab, Menassé ben Israel, Oróbio de Castro, Samuel da Silva e Uriel da Costa.

Num cômputo global, esta quarta parte do volume mostra-nos, de forma bastante aprofundada, a perda intelectual que a intolerância político-religiosa dos séculos XVI e XVII acarretou para a história do pensamento filosófico português.

Dando ainda voz às expressões do platonismo português do Renascimento, e na continuidade da análise da obra de Leão Hebreu, incluímos também uma quinta parte dedicada ao estudo das ideias estéticas, não só naquele filósofo hebreu, mas também em três outros nomes representativos dessa área de reflexão ao longo dos dois séculos em apreço: Luís de Camões, Francisco de Holanda e Félix da Costa. Se o platonismo de Luís de Camões é mais conhecido, e constitui um exemplo feliz da fluidez das fronteiras entre a filosofia e a poesia no pensamento português, a obra de Francisco de Holanda constitui uma vincada expressão da emergência da estética maneirista, não só em Portugal como na restante Europa, pela clara afirmação

do primado da ideia na criação pictórica, tema que encontrará continuidade na centúria seguinte, com a obra de Félix da Costa.

Com a sexta parte saímos da influência platónica para abrirmos outro grande continente da filosofia portuguesa dos séculos XVI e XVII: a do aristotelismo escolástico, cuja primazia entre nós muito ficou a dever à alteração da política cultural de D. João III, mediante a entrega do Colégio das Artes à Companhia de Jesus, no meado do século XVI.

Com efeito, D. João III foi, durante a primeira fase do seu reinado, um dos monarcas portugueses que mais acarinhou o humanismo em Portugal, seja mediante uma política cultural de bolseiros da coroa, que permitiu a muitos dos nossos pensadores tomarem contacto com a cultura europeia, seja mediante o convite a relevantes mestres estrangeiros e nacionais que leccionavam fora das nossas fronteiras para ensinarem no Colégio das Artes de Coimbra, no qual se constituiu o que alguns analistas já chamaram a «guarda avançada do humanismo português».

Todavia, quando os ventos da reforma luterana começaram a varrer a Europa, não faltaram vozes que impropriamente associaram o desejo de reforma protagonizado pelos humanistas, nomeadamente os de feição erasmiana, às críticas de Lutero dirigidas a uma religião cristalizada em normas objectivadas e em rituais exteriores. É certo que os nossos humanistas, como foi o caso do erasmista André de Resende, pugnaram por um novo intimismo no plano da consciência religiosa, por um regresso do cristianismo à fonte das Escrituras, tal como Lutero, mas é também certo que não se propuseram levar a cabo uma reforma fora da autoridade pontifical da Santa Sé, nem romper o manto que cobria o corpo de Cristo quando morto, símbolo da unidade da cristandade. Erasmo proclamara, a esse respeito, que estava disposto a acolher uma reforma que tivesse as virtudes da Igreja de Roma mas que excluísse os seus defeitos, e sobre a reforma luterana considerou sem pejo que teria todos os defeitos da Igreja romana sem acolher nenhuma das suas virtudes.

Mas na agitação da polémica e no avizinhar dos perigos de cisão da cristandade, a associação do erasmismo a Lutero não deixou de ser ventilada, a fim de impor a orientação defendida pela recém-formada Companhia de Jesus, cujo principal objectivo foi exactamente o de lutar pelo restabelecimento da unidade da fé, contra a efervescência renascentista. Como escreveu o jesuíta Francisco Rodrigues [1], o ideal de Inácio de Loyola foi o de superar os aspectos considerados negativos do humanismo renascentista, tido como difusor dos valores do paganismo antigo e do naturalismo, plantando as sementes do livre-exame, que redundaram «na anarquia do pensamento, da Igreja e dos Estados» [2]. Foi esse espírito de missão, orientado

[1] Francisco Rodrigues, *A Formação Intelectual do Jesuíta. Leis e Factos*, Porto, 1940, pp. 8 e 9.

[2] *Ibidem*, p. 8.

para a restauração da unidade da fé, que levou o fundador da Companhia de Jesus a constituir a maior e mais poderosa associação de ensino jamais existente, suportada por um sistema pedagógico solidamente constituído, porque assente em pilares previamente definidos e bem delimitados, os quais deram corpo, entre nós, às monumentais obras de Pedro da Fonseca e dos Conimbricenses.

Importa, assim, compreender que o movimento que gerou a renovação escolástica radica na própria finalidade da Companhia de Jesus, como organização de professores, e, por isso, voltada para a elaboração de compêndios que, de modo tão sistemático quanto possível, e aproveitando as inovações técnicas da imprensa, colocassem ao alcance das «gerações que começam» um quadro estruturado do saber que correspondesse aos seus desígnios e às suas opções pela verdade.

Associada à ordem expressa vinda de Roma, esta foi uma das razões que levou os responsáveis pela Companhia de Jesus a eleger Aristóteles como fundamento do seu sistema de ensino. No Estagirita seduzira-os a ordem e a sistematicidade da sua obra, entregando-se por isso a um laborioso trabalho de comentário, que não de pura e simples repetição, do pensamento do filósofo grego, dando corpo a um movimento filosófico de largas repercussões europeias. Aristóteles foi considerado como o mais universal dos filósofos, em todos os sentidos (na física, na lógica, na ética e na metafísica), gerando-se assim a designada renovação escolástica, que, entre os jesuítas, seguiu a linha tomista.

Para bem se compreender o ambiente intelectual em que actuaram os mestres jesuítas, importa sublinhar que a escolástica se identificou, desde sempre, com o ideal de uma filosofia perene, ou seja, com a noção de um património de verdades, de natureza transcendental, passíveis de serem traduzidas numa síntese, que a razão dos filósofos vai depurando, na base de um esforço interindividual e de uma efectiva cooperação. É a importância da transmissão e depuração desse património perene que orienta o esforço intelectual dos escolásticos, e não a criação de um sistema a partir de um «grau zero» da reflexão, com sentido de absoluta inovação e com oposição sistemática entre o passado e o presente.

Foi a esse projecto, que tinha por base o sólido sistema do aristotelismo tomista, que se dedicaram os mestres jesuítas nas nossas cátedras, entregando-se, dentro desse quadro previamente definido, a um esforço de renovação que projectou a escolástica pela Europa inteira.

Com a referência ao aristotelismo, exceptuando o caso de Francisco Sanches, abrem-se as partes sexta e sétima deste volume.

Na parte sexta estudam-se as questões da física e da lógica em referência a dois autores fundamentais: Pedro Margalho e António de Gouveia. Devemos sublinhar, a esse respeito, que, à semelhança do que sucede com o estudo sobre Isaac Cardoso, o capítulo dedicado ao estudo do *Compêndio de Física* de Pedro Margalho

é, tanto quanto nos é dado saber, a primeira análise sistemática e crítica da obra desse filósofo português, pondo em destaque a sua participação nas encruzilhadas da física qualitativa, perante a emergência de novos paradigmas, à qual não foi estranha a actividade emergente dos Descobrimentos portugueses, e da qual se faz eco com indisfarçável orgulho.

Já no plano da lógica, é de sublinhar a sua formação escolástica, aprofundando a lógica terminista à qual Pedro Hispano dera decisivo impulso no século XIII, como já vimos no 1.º volume desta obra.

Nesta sexta parte, e após a análise da controvérsia de António de Gouveia com Pedro Ramo em defesa de Aristóteles, abre-se-nos um terceiro capítulo dedicado a Francisco Sanches.

Sendo Francisco Sanches um inimigo declarado do aristotelismo escolástico, incluímo-lo todavia nesta sexta parte dedicada à lógica e à questão do conhecimento, por ser esta última a que dá unidade ao seu pensamento.

Sanches é um dos obreiros da modernidade e a sua obra constitui um património relevante da filosofia europeia da segunda metade do século XVI, pela afirmação dos caminhos da liberdade na investigação científica com autonomia perante a fé e a autoridade do saber historicamente herdado, numa linha marcada pelo empirismo, no qual sobressai o primado dos sentidos e da razão.

A sétima parte constitui propriamente o «núcleo duro» deste volume, pois nela se encerra a expressão mais brilhante da escolástica portuguesa dos séculos XVI e XVII, pela via de Pedro da Fonseca e dos Conimbricenses, os quais definiram o movimento que, no conjunto da história do pensamento filosófico português, maior projecção alcançou, não só entre nós, como sobretudo além-fronteiras. Entre as questões maiores da obra de Fonseca encontrava-se a tentativa de conciliação entre a ciência divina e o livre arbítrio, dando corpo ao que o nosso jesuíta designou como «ciência mista» ou «ciência quase média», tema que viria a ser posteriormente desenvolvido por Luis de Molina, contribuindo decisivamente para a afirmação da liberdade e da autonomia do humano em face da providência divina.

Todavia, não sendo Molina português, embora de formação portuguesa, a análise do seu pensamento dá corpo a uma oitava parte intitulada Mestres Estrangeiros nas Cátedras Portuguesas, na qual se inclui o estudo de outro autor verdadeiramente decisivo nos rumos da filosofia moderna: o professor da Universidade de Coimbra Francisco Suárez, sendo dada relevância à análise do seu pensamento no âmbito da metafísica e da filosofia política.

Encerramos o estudo do vasto continente da escolástca dos séculos XVI e XVII com uma nona parte dividida em dois capítulos: o primeiro dedicado a João de São Tomás, justamene considerado como um dos maiores metafísicos do século XVII;

o segundo a Frei Francisco de Santo Agostinho de Macedo, representante da escola franciscana, agostinista convicto, empenhado na conciliação entre as doutrinas de Escoto e S. Tomás.

A décima parte versa os planos da Filosofia do Direito e da Filosofia Política nos dois séculos em apreço. No primeiro caso analisa-se a reflexão dos pensadores portugueses sobre a justiça e sobre o direito natural nas suas relações com o direito histórico. No segundo caso conta-se a vasta galeria de autores que incluíram nas suas obras uma reflexão mais sistemática sobre a comunidade política e suas condições. Em ambos os casos o estudo é feito autor a autor, não sendo no entanto possível esgotar o vasto leque de obras que durante os séculos XVI e XVII se debruçaram sobre estas temáticas..

A décima primeira e última parte é constituída por um capítulo único, dedicado a António Vieira, pois a sua vida e obra resumem e sintetizam, por si sós, as concepções éticas, estéticas, antropológicas, políticas, jurídicas e proféticas do barroco português do século XVII, representando para o barroco seiscentista o que representaram Pedro da Fonseca e os Conimbricenses para a escolástica renovada dos séculos XVI e XVII.

Dezembro de 2000

Pedro Calafate

A dinâmica dos Descobrimentos

Capítulo Um

Do experiencialismo no Renascimento português

Luís Filipe Barreto

1. No Renascimento português, ou seja, entre os meados do século XV e as duas primeiras décadas do século XVII, encontramos em todos os campos discursivos e, muito em especial, no nível do saber científico-filosófico, um reforço do conceito de experiência.

Reforço do conceito de experiência que se traduz quantitativamente na maior frequência de aparição e qualitativamente nos mais importantes tipos de funções epistémicas desempenhadas. Esta explosão do conceito de experiência, que se torna, no Renascimento português, numa espécie de palavra-chave e de manifesto epocal de diferença frente aos horizontes culturais herdados, não é um exclusivo de certas áreas temático-problemáticas ou de qualquer programa cultural renascentista.

Os três grandes programas culturais do Renascimento português (a Escolástica, enquanto hegemonia institucional dominante, o Humanismo, enquanto hegemonia institucionalmente dominada, e a Cultura da Expansão, enquanto força epocalmente subalterna) apresentam um reforço quantitativo e qualitativo do conceito de experiência. São por isso frequentes, entre escolásticos e humanistas, enunciados do tipo: «tomavam por experiência» [1] e «por saberem e terem experiência» [2].

O mesmo sucede nos diferentes campos temáticos de discurso onde, com frequência, vemos surgir o termo experiência na literatura: «Pela minha arte que é de experência» [3] e «tem por mestra a longa experiência» [4], como também na

[1] Álvaro Gomes, *Tratado da Perfeição da Alma*, c. 1550, Ed. Moreira de Sá, Coimbra, I. Universidade, 1947, p. 10.

[2] João de Barros, *Ropica Pnefma*, 1532, Lisboa, I. N. I. C., 1983, vol. I, p. 34.

[3] Jorge Ferreira de Vasconcelos, *Comédia Eufrosina*, 1555, Ed. E. Asensio, Madrid, I. M. Cervante, 1951, p. 23.

[4] Luís de Camões, *Os Lusíadas*, 1572, Lisboa, I. Nacional, 1982, p. 354.

doutrina religiosa: «muito na língua e pouco na obra e experiência» ([1]), ou ainda na teoria política: «muito mísero é o saber das virtudes que nasce só da experiência» ([2]).

A explosão renascentista do tópico da experiência é, acima de tudo, um sinal ou manifesto do afundamento do sistema tradicional de horizontes, provas, autoridades e referentes herdados. Uma espécie de palavra de ordem da redescoberta do sujeito vivencial e epistémico como porta-voz de novos horizontes informativos e formativos que polemicamente transcendem os quadros referenciais normais existentes.

A experiência é, no Renascimento português, um conceito com intervenção global, um quase universal que não é exclusivo de qualquer campo ou programa. No entanto, trata-se de um global em profundo regime de unidade plural, com radicais de variáveis semânticas e mesmo com opostas funções epistémicas. O uso do termo experiência cobre pois uma multiplicidade oposta de funções que jamais permite qualquer identidade ou unidade.

Fruto do declínio das catedrais de ideias da medievalidade, da crise escolástica aristotélico-tomista, do afundamento informativo, do paradigma orgânico do saber assente em Aristóteles, Ptolomeu e Galeno, bem como dos avanços do aristotelismo naturalista e do sincretismo das heranças retocadas, o esforço da dimensão experiencial é uma realidade no todo do Renascimento português: «homens que por experiência de grandes feitos» ([3]) e «a experiência nos tem dado mais verdadeiro testemunho» ([4]).

2. No entanto, a formulação sistemática de uma teoria científico-filosófica em torno e a partir do conceito de experiência, que podemos designar por Experiencialismo, é uma criação exclusiva do campo do saber verdadeiro, do universo da teoria e da prática científicas da cultura da expansão.

O Experiencialismo é uma teoria metodológica do conhecimento científico-filosófico regulada pelo ideal de saber verdadeiro-objectivo. Teoria fundada no princípio regulador da experiência como categoria nuclear e/ou determinante de todo o programa do saber, desde a origem à prova, desde a descrição à explicação fenomenal.

([1]) Frei Tomé de Jesus, *Trabalhos de Jesus*, 1602, Lisboa, Lello, 1951, vol. I, p. 37.

([2]) Lourenço de Cáceres, *Condições e Partes Que Deve Ter Um Bom Príncipe*, C.1526, in *Antologia do Pensamento Político Português* — L. XVI, Ed. A. Banha de Andrade, Lisboa, ISESPU, 1965, p. 40.

([3]) Gomes Eanes de Zurara, *Crónica dos Feitos Notáveis Que Se Passaram na Conquista da Guiné*, c. 1464, Ed. T. Sousa Soares, Lisboa, A. P. H. 1981, cap. VIII, p. 67.

([4]) F. Gaspar de F. Bernardino, *Itinerário da Índia por Terra até à Ilha de Chipre*, 1611, Ed. A. R. Machado, Lisboa, A. G. C., 1953, p. 169.

Os criadores essenciais da teoria científico-filosófica do Experiencialismo no domínio da sabedoria do mar são: Duarte Pacheco Pereira (1460-1533) com o *Esmeraldo de Situ Orbis*, escrito nos anos de 1405 a 1408; D. João de Castro (1500--1548), a quem tradicionalmente é atribuída a autoria do *Tratado da Esfera por Perguntas e Respostas*, de cerca de 1535 ([1]), *Roteiro de Lisboa a Goa*, de 1538, *Roteiro de Goa a Diu*, de 1538-1539, *Roteiro do Mar Roxo*, de 1540; *Pedro Nunes* (1502-1578), em especial com as obras *Tratado da Esfera*, Lisboa, 1537, *De Arte Atque Ratione Navigandi*, Basileia, 1566 e *Defensão do Tratado de Rumação do Globo*, após 1550; Fernando Oliveira (1507-1581?) com a *Arte da Guerra do Mar*, Coimbra, 1555, *O livro da Fábrica das Naus*, de cerca de 1570, e as *Ars Nautica*, de cerca de 1575.

Uma outra área disciplinar de produção do experiencialismo é a farmacopeia, sendo autores fundamentais Garcia da Orta (1503?-1568), com os *Colóquios dos Simples e Drogas da Índia*, Goa, 1563, e Cristóvão da Costa (1525-1593), com o *Tratado de las Drogas y Medicinas de las Indias Orientales*, Burgos, 1578.

Existem ainda outras figuras nucleares com importante participação no debate e na configuração da teoria experiencialista. No domínio da Sabedoria do Mar podem referir-se entre outros João de Lisboa, *Tratado da Agulha de Marear*, 1514; Diogo de Sá, *De Navigatione*, Paris, 1549; André Homem e João Baptista Lavanha. No campo da farmacopeia Tomé Pires, *Roll de Certas Drogarias*, 1516; Simão Alvares, *Enformação das Drogas*, 1545, e Amato Lusitano, 1511, com *Dioscoridis Anazarbei de Matéria Médica*, Veneza, 1553 e *Curationum Medicinalium Centuria Prima*, Florença, 1551 (ao todo sete centúrias editadas até 1570).

O experiencialismo, filosofia da ciência da cultura da expansão portuguesa, apresenta, enquanto teoria crítico-metodológica sobre o fazer científico da sabedoria do mar e da farmacopeia e sobre a problematização dos fundamentos da cientificidade, uma lógica de controvérsia.

Controvérsia mais implícita que explícita. Controvérsia não sistemática entre programas de saber especializado. Controvérsia com reduzido impacto cultural, pois a maioria dos enunciados surge em forma manuscrita e em círculos de elite relativamente fechados e especializados.

Contudo, a construção do experiencialismo é uma luta de ideias que atravessa todo o século XVI entre, fundamentalmente, duas propostas: a do experiencialismo como empirismo sensorial e a do experiencialismo com racionalismo crítico. Este combate desenrola-se, sobretudo, no campo do conhecimento verdadeiro sobre o mar, a Sabedoria do Mar, envolvendo temas de astronomia náutica, magnetismo

([1]) Sobre a autoria, em aberto, desta obra veja-se Suzanne Daveau, «Qui est l'auteur du *Tratado da Esfera* attribué a Dom João de Castro?» in *Mare Liberum*, Lisboa, 1995, n.º 10, p. 33 a 54.

terrestre, representação cartográfica e arquitectura e construção navais, ou seja, os sectores de investigação científica e tecnológica de ponta, no quadro da cultura renascentista portuguesa.

A Sabedoria do Mar é, também, ao mesmo tempo, a área de saber de maior implicação com os poderes político e económico. A área estratégica, para o estado expansionista, do saber para fazer e lucrar. Não admira pois que o lugar institucional da marinharia e da controvérsia experiencial seja a coroa, nos seus prolongamentos institucionais dos armazéns da Guiné e da Índia, do cargo de cosmógrafo-mor, dos exames e das cartas de ofício aos pilotos e mestres de cartografia, bem como a corte dos círculos culturais científico-filosóficos, como o do infante D. Luís, que polariza membros eruditos da alta nobreza e da burguesia estatal humanista.

Os resultados desta controvérsia, com a vitória do experiencialismo enquanto empirismo-sensorial, vão marcar, a partir do século XVII, os caminhos e os bloqueamentos de toda a investigação científica e técnica e de toda a meditação de filosofia da ciência na cultura portuguesa.

A vitória do empirismo-sensorial e a derrota do racionalismo crítico-experiencial significa a impossibilidade do experimentalismo e a sua ausência nas vias da ciência e da técnica modernas abertas entre 1620-1630 e 1660-1680. A derrota do racionalismo crítico-experiencial e a vitória do empirismo-sensorial traduz-se num acervo de limitações que impedem os desenvolvimentos teóricos e práticos das investigações de um D. João de Castro sobre o magnetismo terrestre ou de um Pedro Nunes sobre a loxodromia.

Investigações teóricas constantemente debaixo de fogo dos empiristas e pragmáticos como Lopo Homem ou Fernando Oliveira. Investigações teóricas sem o estímulo da Coroa/Estado, preocupado com a produção de um saber imediato, de um saber para fazer e lucrar no aqui e agora e não num amanhã concorrencial. O resultado destas limitações será o não desenvolvimento da descoberta teórica de Pedro Nunes em Portugal, pois a loxodromia não passa para a cartografia náutica portuguesa e não abandona o terreno de hipótese não aprofundada. Todavia, a loxodromia vai estar na base da projecção da cartografia moderna de Gerardus Mercator (1512-1594). O mesmo sucede com as hipóteses em torno do magnetismo terrestre de D. João de Castro, que não se traduzem em resultados como o *De magnete* (Londres, 1600), de William Gilbert (1540-1603).

3. O que distingue os dois programas do experiencialismo na Sabedoria do Mar é, antes de mais, a tipologia semântica atribuída por cada um ao conceito de experiência. Para o empirismo sensorial, a experiência é: (1) vivência/acção individual de cada ser humano; (2) acumulação informativa de dados da realidade; (3) evidência da observação imediato-qualitativa em especial visual.

A acentuação dominante da existência como evidência empírica leva à ausência do lugar e da função da teoria. A existência concreta, enquanto prática rotineira e especializada, é uma evidência donde tudo nasce e a que tudo se submete: «algumas pessoas que presumem ensinar esta arte da navegação sendo tão rudes nela que não sabem qual é a popa nem a proa porque nunca entraram em navio para navegar» (1). Esta evidência do quotidiano especializado e normalizado — «não souberam esta província nem a praticaram como a nós temos praticado, portanto não é maravilha caírem em erro» (2) —, é a base de sustentação do alcançar da realidade como um imediato acumulado a partir de sinais empíricos em especial visuais: «temos por experiência, que os navios em que para aquelas partes navegamos, tanto que naquele clima são, nenhuns homens dos que neles vão, desta enfermidade morrem» (3).

Pelo contrário, para o racionalismo experiencial, a experiência é: (1) observação quantitativa (maioritária) ou qualitativa (minoritária), repetida, comparada pluripessoal e transmissível com fundamentação; (2) acumulação informativa de dados da realidade que devem ser interrogados criticamente porque não constituem em si mesmo evidência/certeza mas, tão-só, quadro fenomenal recolhido; (3) acção racional especializada do ser humano no seu domínio de mundo e vida.

A acentuação dominante da observação instrumental e quantitativa, repetida e comparada, produz um lugar de encontro da teoria e da prática. A experiência é antes de mais este diálogo complementar com dominância, por princípio, do teórico: «se requer concorrerem assim demonstrações dos matemáticos como a prática e opinião dos pilotos e homens de mar» (4). A experiência surge aqui como um trabalho teórico-prático, como processo não de reprodução visual da própria coisa fenomenal em si mesma, mas como intervenção do sujeito racional sobre a realidade fenomenal: «não se compreende pelos sentidos senão pela razão [...] nenhuma coisa é mais evidente que a demonstração matemática que de nenhuma maneira se pode contrariar» (5). Entre a experiência sensorial-empírica e o experiencialismo crítico-racional encontramos uma oposição na configuração semântica no conceito de experiência, bem como uma diferença de hierarquias distributivas na composição do mesmo.

(1) Fernando Oliveira, *Livro da Fábrica das Naus*, Ed. M. L. Mendonça, Lisboa, A. C. L., 1898, cap. VIII, p. 185. Trata-se de um ataque pessoal directo ao cosmógrafo-mor Pedro Nunes que entre 1547 e 1578 dava uma aula de Matemática aos pilotos.

(2) Duarte Pacheco Pereira, *Esmeraldo de Situ Orbis*, Ed. Joaquim Barradas de Carvalho, Lisboa, F. C. Gulbenkian, 1991, livro I, cap. 21, p. 588.

(3) *Idem*, ed. cit, livro I, cap. 27, p. 605.

(4) D. João de Castro, *Tratado da Esfera por Perguntas e Respostas*, Obras, Ed. A. Cortesão e L. Albuquerque, Lisboa, A. I. C. P., 1968, vol. I, p. 198.

(5) Pedro Nunes, *Tratado de Sphera*, Obras, Lisboa, A. C. L., 1940, vol. I, p. 147.

O empirismo sensorial coloca em primeiro lugar a existência/vida: «a experiência que é a madre das coisas nos desengana e de toda a dúvida nos tira; e portanto bem-aventurado príncipe termos sabido e visto» (1). Por seu lado, o racionalismo experiencial trabalha maioritariamente com um conceito observacional quantificado da experiência: «Discípulo — Satisfazem-me estas experiências. Mestre — Pois muito mais acaba de satisfazer a razão... Discípulo — Pois qual é a razão que convence o entendimento? Mestre — É a que se toma da experiência dos instrumentos matemáticos.» (2)

Em ambos os programas surge, a um segundo nível, o conceito informativo de experiência, mas com profundas diferenças semânticas. Para o empirismo trata-se de uma experiência do tipo «muitas vezes vimos» (Duarte Pacheco Pereira). Uma absoluta evidência que se basta a si mesma ou que fundamenta tudo o mais: «tanto a instrução como a experiência são valiosas no mar. Mais importante, porém, é a experiência [...] adquirindo a náutica mais firmeza pela experiência» (3). Para o segundo programa, pelo contrário, a informação é uma estratégia de escolha, um instrumento da investigação racional sempre em aberto: «do que vi a experiência em contrário, por quanto, mandando cortar muitos pedaços grandes e pequenos e chegando-os ao norte da agulha, e de aí passando-os por todas as partes de sua circunferência, nenhum movimento se fazia, nem a flor de lis bolia consigo!» (4). A observação, que é o conceito de experiência mais usado pelo racionalismo experiencial, é pensada como meditação instrumental rigorosa, inquérito problemático aberto à repetição e comparação: «todas estas observações trabalhava de verificar por muitas testemunhas» (5), e «no que está em nossa mão e podemos verificar não é bem deixar dois quintos de grau em dez» (6).

No empirismo sensorial a observação surge apenas em terceiro lugar, mas com uma bem diferente composição semântica. O observar é aqui interpretado como um acumulado de sensações e de sinais qualitativos e visuais recebidos pelo sujeito porque emitidos a partir da realidade: «olhe para estes sinais para o conhecerem» (Duarte Pacheco Pereira).

Pelo contrário, a ideia de experiência como vida, «mais confiança merece a experiência dos navegantes que a fantasia dos matemáticos» (7), que ocupa o pri-

(1) Duarte Pacheco Pereira, *Esmeraldo de Situ Orbis*, ed. cit., livro I, cap. 2, p. 539.

(2) D. João de Castro, *Tratado da Esfera*, ed. cit., livro I, pp. 66-67.

(3) Fernando Oliveira, *Ars Nautica*, Ms. Biblioteca da Universidade de Leida, Cod. Voss, Lat 41, p. 9 (exemplar dactilografado do texto latino e tradução portuguesa).

(4) D. João de Castro, *Roteiro de Goa a Diu*, ed. cit., Coimbra, 1971, vol. II, p. 58.

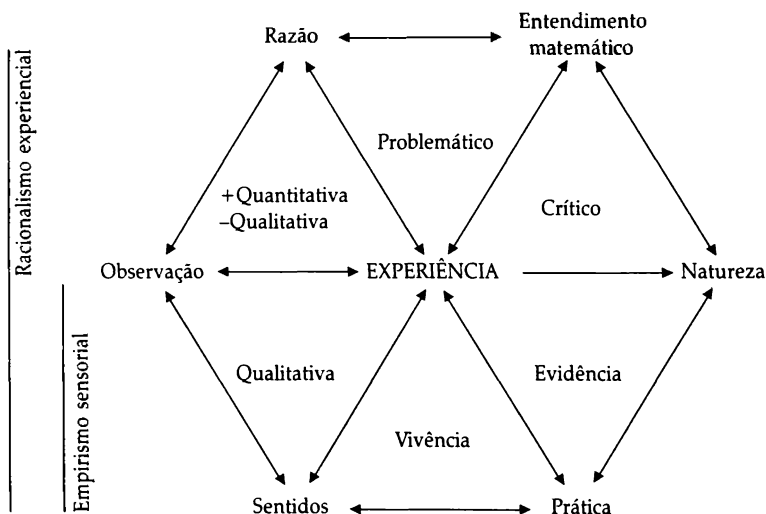
(5) D. João de Castro, *Roteiro de Lisboa a Goa*, ed. cit., p. 162.

(6) Pedro Nunes, *Tratado de Sphera*, ed. cit., p. 182.

(7) Fernando Oliveira, *Ars Nautica*, p. 41.

meiro lugar das ocorrências no programa do experiencialismo como empirismo sensorial, surge no terceiro lugar populacional do racionalismo.

Esta mudança de nível hierárquico da experiência vivencial é bastante significativa quanto à distância entre os dois programas concorrenciais. Mas não se trata apenas de uma posição hierárquica, como também de uma variação semântica que restringe a experiência vivencial ao tópico da especialização profissional crítica: «isto que observei por estes meios é fora da opinião comum dos marinheiros» (1).

A diferença e oposição entre os programas do experiencialismo torna-se mais clara se representarmos a rede semântica global do experiencialismo renascentista da sabedoria do mar.

O experiencialismo no programa empirista-sensorial absolutiza e centraliza o conceito de experiência tomando os sentidos e a prática como a sua máxima concretização e a observação qualitativa da natureza (física ou humana) como uma resultante de processos de vivência e de evidência: «temos sabido e practicado e como quer que a experiência é madre das coisas por ela sabemos radicalmente a verdade» (2). Para o experiencialismo empírico tudo o mais aparece como oponente à transparência da natureza que se dá a conhecer em si mesma. Tudo o mais é afastamento da realidade, em especial a matemática e a razão teórico-crítica: «assim

(1) D. João de Castro, *Roteiro de Goa a Diu*, ed. cit., p. 129.
(2) Duarte Pacheco Pereira, *Esmeraldo de Situ Orbis*, ed. cit., livro V, cap. 1, p. 690.

o dissemos de verdade confiados na experiência [...] a náutica é uma arte e baseia-se principalmente na experiência» ([1]).

Em contrapartida, o experiencialismo, no programa de racionalismo crítico, tende a complexificar o conceito de experiência. Por isso, a verdade proposta pelo experiencialismo empírico surge tão-só como o nível elementar e dominado da questão. A partir de um jogo de complementaridades e de oposições entre experiência/razão/matemática, o experiencialismo crítico promove a observação mais quantitativa que qualitativa da natureza. A natureza é problema e processo de conhecimento crítico, um saber relativo feito de vias e de aporias que nada tem de transparência e de imediatismo. As evidências são tão-só erros primários: «a causa de tamanho erro vem de os pilotos e homens do mar crerem que tomam o sol na maior altura quando os seus relógios lhe fazem meio-dia [...] não considerando como os relógios por onde se regem são feitos em diferentes regiões, e cada um serve à levação do pólo do lugar donde é feito, o que hoje muito conhecidamente se mostrou ao meio-dia» ([2]). O programa do experiencialismo crítico-racional não anula a dimensão empírico-sensorial no processo do conhecimento. No entanto, essa dimensão surge apenas como um primeiro nível de acesso ao experiencialismo, uma base de partida que, se não for retomada e transcendida, gera erros.

Para além destas diferenças semânticas nos seus âmbitos local e global, a concorrência e oposição entre os programas manifesta-se ainda na função da experiência enquanto fundamento e via do saber, bem como enquanto prova de verdade.

O problema dos fundamentos do saber, que no vocabulário renascentista se enuncia pelas oposições do tipo teoria/prática, doutrina/arte, ciência/arte, surge no empirismo sensorial com uma acentuação determinante da prática sobre a teoria, de tal modo que apenas a prática é o real húmus do conhecimento e a teoria tão-só um armazém tipológico retirado e validado nas práticas: «arte é doutrina tirada do uso e prática dos bons oficiais» ([3]).

Já para o racionalismo experiencial, os fundamentos do conhecimento verdadeiro encontram-se no jogo dinâmico da teoria, entendida como corpo de princípios apriorísticos, predominantemente matemáticos, frente à prática/experiência, tomada como saber de acção especializado a nível instrumental e quantitativo: «e pois já temos demonstrado como estes rumos vão sempre diminuindo, será bem que façamos experiência de alguns deles em grande altura do pólo para que claramente se veja a diminuição que os ditos rumos fazem» ([4]). Este jogo teoria/prática tanto pode

([1]) Fernando Oliveira, *Ars Nautica*, p. 41.
([2]) D. João de Castro, *Roteiro de Lisboa a Goa*, ed. cit., p. 177.
([3]) Fernando Oliveira, *Livro da Fábrica das Naus*, ed. cit., cap. VI, p. 171.
([4]) Pedro Nunes, *Defensão do Tratado da Rumação do Globo para a Arte de Navegar*, Ed. J. Carvalho, Coimbra, I. Universidade, 1952, p. 17.

levar a um equilíbrio harmonioso entre os dois pólos, como a combinações gradativas em que um dos termos regula ou domina o outro. O mais frequente é, contudo, a um nível mais sistemático e investigativo do conhecimento, a ideia de dominação da teoria sobre a prática. Pelo contrário, no plano do conhecimento mais imediato-utilitário, considera-se suficiente o quadro prático em si mesmo.

No racionalismo experiencial o dominante é, contudo, a ideia de harmoniosa complementaridade, a partir da oposição e implicação que constituem teoria e prática. Esta complementaridade, em especial entre a astronomia/matemática e a marinharia/arte de navegar, envolve a teoria e a prática em concepções dinâmicas de autocorrecção por transcendência e de mútua correcção. Dinamismo de e entre a teoria e a prática, de tal modo acentuado, que se tende a pensar os fundamentos do saber verdadeiro como uma duplicidade porosa e gradativa entre ambas: «convém-me trazer não somente coisas práticas da arte de navegar, mas ainda pontos de geometria e da parte teórica. E sou tão escrupuloso em misturar com regras vulgares desta arte de termos e pontos de ciência» ([1]).

A questão das vias do saber gira em torno da problemática do inteligível/sensível e das fronteiras entre a ciência e o senso comum. Ideias que no quadro do vocabulário epocal são enunciadas, principalmente, pelos termos razão/sentidos e entendimento/experiência.

No programa do empirismo sensorial as vias do saber surgem centradas na dimensão sensorial do experienciar, que é a via única ou máxima de conhecimento, em especial como descritiva visual de um dado: «lícito nos é dizer as coisas desta Etiópia pois as vimos» (Duarte Pacheco Pereira). Em contrapartida, para o racionalismo crítico-experiencial existe um jogo de diálogo e de compensação entre a razão e a dimensão sensorial. Ambas são tomadas como vias em complementaridade para a criação do conhecimento investigativo do real, o que implica uma limitação da extensão do poder sensorial, e o seu controlo, sempre que necessário, pela via racional-instrumental.

É este jogo de controlo e de compensação que funda e fundamenta a experiência, porque o olhar é tão-só uma via e não uma evidência. Uma via que leva tanto ao saber verdadeiro a um nível básico e informativo, como ao erro tanto informativo como formulativo: «a vista dos olhos que nos perdoe, desse por vencida e confesse nesta parte sua cegueira [...] é necessário aqui o sentido obedecer ao entendimento, e como cego deixar-se guiar por ele, porque certo está que em muitas coisas nos enganarão os sentidos se não forem guiados e examinados pelo entendimento» ([2]).

([1]) Pedro Nunes, *Tratado da Sphera*, ed. cit, p. 175.
([2]) D. João de Castro, *Tratado da Esfera por Perguntas e Respostas*, ed. cit., p. 55.

O problema da prova da verdade emerge, no programa empirista, como uma imitação/reprodução da realidade, executada pelo eu empírico-vivencial, sempre que este se adequa sensorialmente aos sinais das coisas. A verdade é uma evidência sobretudo visual: «testemunhando o que vimos, e o nosso testemunho é verdadeiro» (Duarte Pacheco Pereira). Neste programa, a verdade é tomada como uma fidelidade do sujeito existencial à própria realidade. Uma fidelidade activa tão-só no plano prático e vivencial, pois através dos sentidos, habituados e habilitados pela vivência especializada, está em condições de bem escutar e melhor gravar o dizer da natureza física e social. Este tocar e reproduzir das coisas em si mesmas é o sujeito epistémico, ou seja, o possuidor de conhecimento verdadeiro-científico.

A verdade alcançada pelo programa do experiencialismo empírico é essencialmente informativa, qualitativa, visível, porque a concepção enunciada leva à prova/evidência tão só a este nível. Foge-se assim a problemáticas mais complexas e mesmo às regularidades que surgem como não decidíveis: «porque de particularidades se não podem dar regras gerais, é necessário os mareantes sabê-las por experiência ou particular informação» ([1]). De modo diverso, programa do racionalismo experiencial considera a verdade como uma difícil e problemática conquista explicativa do real, aberta a múltiplos obstáculos e erros, entre eles os da aparência sensorial/evidência fenomenal. Constitui-se, assim, como um saber processual em busca da verdade através da transcendência do erro, quer por via da coerência teórica (do tipo lógico-matemático), quer pela complicação fenomenal que utiliza o sensorial/visual como informação qualitativa, mas também e sobretudo como observação instrumental quantitativa. Neste contexto, define-se como um saber verdadeiro que resulta do encontro da razão com a prática porque a verdade é um inquérito, uma conquista em aberto, alcançável pela interrogação correcta da realidade: «para a determinação e sentença desta dúvida se requere concorrerem assim demonstrações dos matemáticos como a prática dos pilotos e homens do mar» ([2]).

Os problemas da lógica do saber e do estatuto da verdade colocados na cultura da expansão marítima e resolvidos na lógica da controvérsia entre experiencialismo empírico e experiencialismo crítico representam o contributo teórico por excelência desta cultura ao todo cultural do Renascimento português. A controvérsia entre estes dois programas é o núcleo científico e filosófico da cultura da expansão mas é, ao mesmo tempo, uma forte e polémica crítica às metodologias dominantes no e até ao Renascimento. Crítica profunda das epistemologias das

([1]) Fernando Oliveira, *Arte da Guerra do Mar*, Ed. Quirino da Fonseca, Lisboa, Marinha, 1983, I parte, cap. IV, p. 84.

([2]) D. João de Castro, *Roteiro de Lisboa a Goa*, ed. cit., p. 149.

culturas hegemónicas na época, ou seja, humanismo e escolástica. Crítica cerrada a partir do experiencialismo às epistemologias centradas no inquérito filosófico e no princípio da autoridade hierárquica dos enunciados que marcam o saber e a verdade dos humanistas e dos escolásticos.

É na área disciplinar da farmacopeia que o criticismo da teoria experiencialista, frente às culturas hegemónicas do humanismo e da escolástica, atinge maior visibilidade. Na Sabedoria do Mar, a controvérsia interna entre os programas é de tal modo intensa que as críticas às posições teóricas dos humanistas e dos escolásticos tornam-se residuais. Melhor dizendo, os empiristas como André Homem ou Fernando Oliveira acusam os experiencialistas críticos, em especial, de escolásticos. Na farmacopeia o peso do humanismo médico torna-se, em larga medida, o quadro teórico e informativo a confrontar pelo saber e verdade do experiencialismo. Por isso, é bem mais visível a controvérsia para o exterior: «não me ponhais medo com Dioscórides, nem Galeno; porque não hei-de dizer senão a verdade» ([1]).

O experiencialismo é, pois, o dinamismo filosófico interno à cultura da expansão portuguesa no mundo, e, ao mesmo tempo, o manifesto de crítica para o exterior, em especial frente à metodologia dominante nos humanistas. O experiencialismo, muito em especial o maioritário e vencedor programa do empirismo sensorial, não forma qualquer tipo de continuidade frente ao experimentalismo. Pode-se mesmo afirmar que a maioria do experiencialismo é um poderoso obstáculo ao experimentalismo.

Obstáculo quer devido ao plano epistémico dominante de empirismo sensorial, quer devido à ontologia assente num quadro orgânico de física qualitativa-elementar e de astronomia ptolomaica geocêntrica.

O experiencialismo, no seu programa dominante e triunfante de empirismo sensorial acaba por ser a versão mais forte, científica e filosoficamente, do tradicional mundo orgânico que encontra nos seus pólos referências em Aristóteles, Ptolomeu e Galeno.

O esperiencialismo empírico é uma espécie de aristotelismo naturalista não erudito que proclama a vitória dos novos horizontes da realidade como vivência e evidência porque «à ciência e à arte chegam aos homens por intermédio da experiência» (Aristóteles — *Metafísica*, A, 1, 981 a).

([1]) Garcia de Orta, *Colóquios dos Simples e Drogas da Índia*, Ed. Conde de Ficalho, Lisboa, A. Ciências, 1895, vol. 2, p. 105.

BIBLIOGRAFIA:

Albuquerque, Luís de, *Ciência e Experiência nos Descobrimentos Portugueses*, Lisboa, ICALP, 1983.

— *As Navegações e a sua Projecção na Ciência e na Cultura*, Lisboa, Gradiva, 1987.

Barreto, Luís Filipe, *Descobrimentos e Renascimento: Formas de Ser e de Pensar nos Séculos XV e XVI*, Lisboa, I. Nacional, 1982.

— *Caminhos do Saber no Renascimento Português; Estudos de História e Teoria da Cultura*, Lisboa, I. Nacional, 1986.

— *Os Descobrimentos e a Ordem do Saber*, Lisboa, Gradiva, 1987.

Carvalho, J. Barradas de, *À la Recherche de la Specificité de la Renaissance Portuguaise*, Paris, F. C. Gulbenkian, 1983, 2 vols.

Coxito, A. Amândio, *A Teoria das Ciências no Curso Filosófico Conimbricense*, Coimbra, I. U., 1977.

Dias, J. S., Silva, *Os Descobrimentos e a Problemática Cultural do Século XVI*, Coimbra, I. Universidade, 1973.

Hooykaas, R., *Os Descobrimentos e o Humanismo na Ciência e nas Letras Portuguesas do Século XVI*, Lisboa, Gradiva, 1983.

Capítulo Dois

A antropologia portuguesa da época dos Descobrimentos — os direitos dos povos descobertos

Pedro Calafate

A importância da contribuição portuguesa para a antropologia renascentista assenta, entre outras vertentes, na atribuição de expressão concreta ao ideal cristão de unidade da natureza humana, que se prolonga, numa segunda fase, na afirmação da existência de direitos humanos inalienáveis, independentes da raça e do credo. Tratava-se então de preencher o quadro teórico herdado, que servia de base à leitura da nova experiência, com uma panóplia alargada de povos e culturas até então menos conhecidos, estruturando uma imagem do outro, onde se detectam interessantes conflitos que muito contribuíram para a construção do novo espaço da humanidade e para a noção de comunidade internacional.

Com efeito, como referiu Georges Gusdorf, um dos aspectos mais relevantes da emergência da antropologia europeia dos séculos XVII e XVIII está estreitamente ligado à definição dos limites e das características fundamentais do seu próprio objecto, de que decorrem questões como a da fronteira entre o animal e o homem, ou a de saber se o encontro com o homem selvagem é o encontro com o mais longínquo dos nossos semelhantes, ou com o mais próximo daqueles que nos são estranhos? (1)

Reconhecida a natureza humana dos povos descobertos, estas questões evoluirão para o plano jurídico, no âmbito do direito natural, na base do qual se reconheceu, aos povos descobertos o direito à posse dos seus bens patrimoniais, bem como a legitimidade das suas formas de organização política, porque assentes na razão natural, independentemente da fé ou das diversidades culturais, com a consequente pluralidade das formas de governo (2).

É certo que a partir daqui vastos sectores da antropologia europeia começaram a equacionar questões que alcançarão escassa receptividade entre os nossos

(1) Georges Gusdorf, *La Révolution Galiléenne*, tomo II, Paris, 1969, cap. III.

(2) Sobre este tema veja-se o capítulo dedicado à Filosofia do Direito, neste volume, da autoria de António Braz Teixeira.

humanistas, como a que colocava em causa a tese de que Adão terá sido o primeiro homem, a desestruturação da tese do dilúvio, com o consequente avanço do poligenismo, a superação da cronologia bíblica, para não falar no conhecido elogio do «bom selvagem», embora muitas vezes como mera hipótese teórica.

Noutras vertentes, a riqueza e a pluralidade das raças, dos hábitos e das culturas alimentou discursos empíricos de vertente nominalista, servindo de exemplo privilegiado para negar a teoria dos universais, em nome do primado do individual concreto, ou para sustentar um relativismo cultural em oposição às teses do direito natural.

Exemplo privilegiado da atitude nominalista é o de Francisco Sanches, analisado mais adiante neste volume, defendendo a tese de que a imensa variedade dos indivíduos descobertos deitava por terra o interesse e a validade da noção de espécie humana, a qual, em seu entender, não passava de uma quimera ([1]). No fundo, com esta tese, Sanches aproximava-se de Montaigne, privilegiando ambos a diversidade dos costumes e dos indivíduos. O caso de Montaigne é aliás paradigmático a respeito das várias possibilidades elaboradas com a nova abertura do mundo do homem: depois de considerar que a viagem é a melhor escola do espírito, por nos propor a riqueza e a diversidade incessante das formas e dos costumes, parte daí para a negação do direito natural e da existência de crimes contra a natureza, na qual se sustentava tradicionalmente o conceito de bárbaro. Se a voz da natureza assenta no comum consentimento, e se a observação nos mostra que não há nada no mundo mais diverso que os costumes, tem necessariamente de concluir-se que as leis são fundadas não sobre a natureza e a verdade, mas sobre a tradição e o arbítrio. Daí o seu relativismo cultural, sobre o qual ergueu uma forma peculiar de tolerância e de universalismo ([2]).

Neste como noutros casos, Francisco Sanches aproxima-se mais da tradição francesa do que propriamente lusa ou peninsular, pois a nossa tradição antropológica, no caso os povos do Novo Mundo, acentuou a unidade da natureza humana, num quadro essencialista, dificilmente se desviando de um anseio ou de uma missão de reorganização em valores, à luz do preceito, muito enfatizado antes e depois do Concílio de Trento, de que fora da Igreja não há salvação.

Foi este preceito que justificou a resistência colocada pela cultura antropológica portuguesa às teses do «bom selvagem». Mesmo em pleno século das Luzes, quando a questão do poligenismo agitava os espíritos pela pena de Voltaire, e o tema de uma continuidade natural, enunciado no Renascimento por Giordano

([1]) Francisco Sanches, «Quod Nihil Scitur», in *Tratados Filosóficos*, trad. de Basílio de Vasconcelos e Miguel Pinto de Meneses, Lisboa, 1955, pp. 69-71.

([2]) Veja-se sobre este tema a interessante obra e T. Todorov, *Nous et les Autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, 1989.

Bruno, conhecia a apoteose dos discursos materialistas, como no *L'Homme Plante* de La Mettrie, e reconhecendo-se embora, como escrevera o próprio Pombal, que a Bíblia não era uma obra de ciência mas um texto de edificação moral, o nosso pensamento antropológico permanecerá fiel à tese do criacionismo cristão, sem assomos expressivos de relativismo moral, de que temos exemplos privilegiados em Teodoro de Almeida e em Frei Manuel do Cenáculo ([1]).

Sublinho no entanto que me refiro ao encontro dos povos «selvagens», porque em se tratando do Oriente, sobretudo da civilização chinesa, a questão da reorganização em valores sofre uma curiosa inversão, como sucede com João de Barros e Fernão Mendes Pinto.

Como condição relevante para esta contribuição importa também sublinhar que, para os nossos humanistas, a unidade do espaço humano caminhou a par com a unidade do espaço físico.

Com efeito, não devemos esquecer que a concepção do hemisfério Sul como espaço ou zona geográfica do globo inóspita, agressiva, inacessível, povoada por relatos sobre povos monstruosos e infra-humanos, como consta de tantos tratados medievais, ajudou a estabelecer uma clivagem importante entre os dois hemisférios, não só a nível geográfico como também humano, aspecto que os Descobrimentos portugueses muito contribuíram para superar, embora num processo lento e demorado, com avanços e recuos, bastando para tanfo lembrar a expressão de Gomes Eanes de Zurara, no início da expansão, ao considerar que ao «hemisfério mais baixo» correspondiam homens «desafeiçoados, assim nas caras como nos corpos» ([2]), ou os relatos fantásticos de Gabriel Soares de Sousa, João Afonso ou António Galvão ([3]).

São a este respeito relevantes os textos dos nossos humanistas directa ou indirectamente ligados à expansão, construindo uma imagem benigna da natureza a sul dos trópicos, que surge cada vez mais sob a capa de uma harmonia que em muito supera o artifício humano, como também de uma natureza que tantas vezes protege o homem, assumindo quase um estatuto materno.

O que estava em causa era o retirar de um véu de inacessibilidade que permitiu a constituição de uma natureza concebida como um todo na articulação das

([1]) Sobre este tema veja-se Pedro Calafate, *A Ideia de Natureza no Século XVIII em Portugal*, cap. III, Lisboa, 1994.

([2]) Gomes Eanes de Zurara, *Crónica da Guiné*, Barcelos, 1973, cap. XXV, p. 122.

([3]) Veja-se a este respeito a obra de Gabriel Soares de Sousa, *Notícia do Brasil*, introdução e notas de Pirajá da Silva, São Paulo, s/d, tomo II, p. 190, onde refere a existência na Baía de «fantasmas ou homens marinhos» que segundo o cronista mataram cinco índios seus; veja-se também o *Tratado dos Descobrimentos*, de Duarte Galvão (Livraria Civilização, Barcelos, 1944, p. 173), onde aponta a existência de «homens [...] que têm rabos como carneiros». Estes e outros exemplos são referenciados com pormenor por José Sebastião da Silva Dias, em *Os Descobrimentos e a Problemática Cultural do Século XVI*, Lisboa, 1982, pp. 157 e ss.

suas diversidades concretas, do mesmo modo que o género humano se concebia progressivamente como um todo na diversidade das raças e culturas.

Lembramos a título de referência as páginas de Damião de Góis, na *Crónica de D. Manuel*, ao descrever as terras do Brasil, na continuidade de idêntica descrição de Pero Vaz de Caminha. Tratava-se, para Damião de Góis, de uma natureza diferente da nossa, mas num quadro em que a diferença é factor de enriquecimento: «A terra é mui viçosa, mui temperada e de muito bons ares, muito sadia, tanto que a maior parte da gente que morre é de velhice, mais que de doenças.» ([1])

Não menos significativos são os casos de Duarte Pacheco Pereira e de João de Barros.

O primeiro, no *Esmeraldo de situ orbis*, ao descrever o pormontório de Lopo Gonçalves e as terras da Guiné, interpreta a cor negra dos seus habitantes como expressão da «majestade da grande natureza» que «usa de grande variedade em sua ordem no criar e gerar das cousas», donde «achámos, por experiência, que os homens deste pormontório de Lopo Gonçalves e de toda outra terra da Guiné são assaz negros». É pois a «experiência», aqui associada ao sentido de «prática», que permite sustentar a tese de que a variedade das raças se inscreve numa ideia superior de ordem e harmonia da natureza. Todavia, não significa isso que Duarte Pacheco defenda, como parece poder concluir-se das suas palavras, que as raças brotam directa e espontaneamente do seio da natureza, apontando para um poligenismo que negasse a comum filiação adâmica. De facto, apesar de utilizar várias vezes o verbo «prover» para referir a acção da «majestade da grande natureza», podemos sustentar que, em última análise, a providência a que se refere remete para Deus, pois que a natureza é um instrumento da sua acção.

No caso de João de Barros, é também interessante acompanhar os seus textos nas *Décadas da Ásia* — a que nos referimos mais adiante neste volume, no capítulo que lhe é dedicado —, nomeadamente quando entende que a grande Ásia é atravessada por um conjunto e cordilheiras que constituem divisões bem mais «racionais» do que as dos antigos geógrafos, apontando claramente para uma supremacia da natureza sobre o artifício, falando-nos de uma intrínseca harmonia, que no entanto terá de entender-se não num sentido imanentista ou panteísta, mas como expressão da ciência divina.

Devemos sublinhar, também, que o apelo de Duarte Pacheco Pereira à «experiência» é prenhe de sentido, pois estamos perante um discurso «realista», não enjeitando, por isso mesmo, uma série abundante de discursos que também souberam temperar essas imagens da benignidade com o relato de tantas vertentes

([1]) Damião de Góis, *Crónica do Felicíssimo Rei D. Manuel*, Coimbra, 1949, parte 1, cap. LXI, p. 130.

inóspitas e agressivas de uma natureza que está assim longe de assumir, exclusivamente, um carácter idílico, ou de éden tropical. Basta para tanto que nos detenhamos em alguns textos do Padre António Vieira a respeito do Brasil, ao narrar o esforço dos padres da Companhia, habituados a «corredores de azulejos» e a «jardins floridos» e aportados então ao «canto mais escuro e desluzido do mundo», como a certa altura caracterizou o Brasil.

Fixemo-nos, a propósito, em dois pequenos textos do Jesuíta, o primeiro relativo à heroicidade dos nossos soldados em luta com a agressividade da natureza, o segundo relativo à heroicidade dos Jesuítas nesse mesmo esforço, servindo quase de contraponto às descrições de Pero Vaz de Caminha ou à de Damião de Góis. De facto, no seu célebre *Sermão da Epifania*, escreve: «Quem andou nunca com a imaginação os caminhos que fazem estes soldados [...] levando sempre as munições às costas e os mantimentos nos ferros dos chuços [...] atravessando rios tantos e tão caudalosos sem barca, sem ponte, mais que os braços e a indústria para os passar [...] com perigos no deserto porque são vastíssimos os despovoados que passam, sem casa, sem gente, e muitas vezes sem rasto de fera nem de animal, mais que céu e terra [...] nus, despidos, descalços, ao sol, ao frio, à chuva, às inclemências dos ares deste clima, que são os mais agudos que se sabem [...] jejuando e padecendo as mais extraordinárias fomes e sedes, que nunca suportaram corpos mortais.» ([1])

Ouçamo-lo agora expressar a heroicidade dos seus confrades, comparando as suas penas às de Cristo: «Ele havia de morar no deserto; os nossos pelas matas e pelos bosques; Ele havia de se sustentar de gafanhotos, os nossos até de lagartos; ele havia de matar a sede com mel silvestre, os nossos com o lodo dos charcos.» ([2])

Se aceitarmos a definição de T. Todorov em *Nous et les Autres — La réflexion française sur la diversité humaine* ([3]), entre nós não primou, de forma particularmente acentuada e para os casos de África e do Brasil (embora não estivesse de todo ausente) a tendência para o exotismo, pois que a atitude mais característica que do exotismo advém é a sistemática preferência pelo outro em relação ao mesmo e a sistemática valorização de um espaço físico cuja principal característica é não ser o próprio.

Este conjunto de considerações permite-nos já suspeitar da existência de uma interessante concomitância entre esta construção da natureza e a edificação do «espaço» da natureza humana, cuja expressão para nós mais evidente e carismática será proferida, uma vez mais, pelo Padre António Vieira, em 1662, no já citado

([1]) António Vieira, «Sermão da Epifania» (1662), *Obras Completas do Padre António Vieira, Sermões*, vol. I, Porto, Lello, 1993.

([2]) António Vieira, *Exortação II em Véspera da Visitação da Capela Interior do Noviciado.*

([3]) Paris, 1989, p. 355.

Sermão da Epifania. O que estava então em causa, para o Jesuíta, era a afirmação de uma concepção da natureza, onde as antigas representações qualitativas e hierarquizadas sofrem acentuado desgaste, em favor de um espaço físico cada vez mais homogéneo, como o era também o «espaço» humano. De facto, a propósito da escravatura dos negros no Brasil, e depois de explicar que a causa da cor da pele radica num mero acidente geográfico, relativo à maior ou menor proximidade do Sol, aproximando-se de consideração idêntica já feita por Duarte Pacheco Pereira em texto acima transcrito, escreve: «Pode haver maior inconsideração do entendimento, nem maior erro do juízo entre os homens que cuidar eu que hei-de ser vosso senhor porque nasci mais longe do Sol, e que vós haveis de ser meu escravo, porque nascestes mais perto?» ([1])

Nessa distinção entre senhores e escravos não é pois legítimo apelar à natureza física, no sentido geográfico do termo, nem tão pouco à natureza humana, porque, tal como também afirmou noutro passo da sua vasta obra, desta vez a propósito dos cristãos novos, «o sangue é o que Deus dá a cada um sem eleição de quem o tomou» ([2]).

Para bem se entender o alcance real destas concepções, deve sublinhar-se que elas se constituíram ao longo de um árduo percurso, pois, nos alvores da expansão para África, as perspectivas antropológicas dominantes entre alguns filósofos escolásticos apontavam para a legitimidade e mesmo para a necessidade de submeter e aculturar todos os povos que vivessem em condições infra-humanas e de bestialidade, tanto do ponto de vista moral, como no aspecto complementar da organização social e política. A selvageria desses povos era muitas vezes enquadrada na tese da incapacidade natural para a si próprios se regerem de acordo com as regras da prudência, estruturando-se assim a superioridade moral de uns em função da sujeição por outros suportada, não excluindo obviamente a questão da «guerra justa» contra os infiéis.

Estabelecida esta base de julgamento, tratava-se então de submeter esses povos, aculturando-os. É neste quadro que deveremos citar o texto porventura mais paradigmático desta concepção teórica, na qual se cruzam os princípios da piedade cristã, que se afirma tendo em vista o interesse próprio dos submetidos, mas que não se esquiva a expressar a repulsa perante a crueldade que tais situações representam. Refiro-me ao texto de Gomes Eanes de Azurara inserido no capítulo XXV da sua *Crónica da Guiné*, em que descreve o desembarque dos escravos africanos na baía de Lagos, sob o olhar longínquo do Infante.

([1]) António Vieira, *Sermão da Epifania*, *op. cit.*

([2]) António Vieira, «Desengano Católico sobre a Causa da gente de Nação Hebreia...», in *Obras Escolhidas*, org. de Hernâni Cidade e António Sérgio, vol. VI, p. 133.

O que é interessante na posição deste nosso humanista é o conflito interior entre a sensibilidade e a razão, entre o instinto natural da piedade que «até entre as brutas animálias se faz sentir», e a frieza da racionalidade amparada pela fé, que indica a necessidade daqueles ásperos meios para se atingirem fins mais sublimes. Assim, lembrando a comum filiação em Adão de todos os povos, mais tarde posta em causa por alguns antropólogos europeus, pergunta: «Mas qual seria o coração, por duro que ser pudesse, que não fosse pungido de piedoso sentimento, vendo assim aquela companha? Que uns tinham as caras baixas e os rostos lavados com lágrimas, olhando uns contra os outros, outros estavam gemendo mui dolorosamente, esguardando a altura dos céus, bradando altamente, como se pedissem acorro ao Padre da natureza.» (1)

Este era um dos lados do drama intensamente vivido. O outro é o que o faz escrever que assim «que onde antes viviam em perdição de almas e dos corpos, vinham de todo receber o contrário: das almas, enquanto eram pagãos, sem claridade e sem lume de santa fé; e dos corpos por viverem assim como bestas, sem alguma ordenança de criaturas razoáveis [....] e o que peor era, a grande ignorância que em eles havia, pela qual não haviam algum conhecimento de bem, somente viver em uma ociosidade bestial» (2).

Portanto, sempre que se verificassem situações de barbaridade e bestialidade dos povos descobertos, quer do ponto de vista moral quer político, a servidão estava por si só legitimada. Era essa a posição defendida por Zurara, a que deu forma de princípio na *Crónica da Tomada de Ceuta*, princípio, aliás, comummente admitido pelos juristas portugueses que se pronunciaram sobre a tomada de Ceuta e professado pelos mais relevantes mestres da Universidade de Paris nos primórdios do século XVI, com destaque para o escocês John Mayr. Escreve Zurara: «Determinamos que vossa mercê possa mover guerra contra quaisquer infiéis, assi mouros como gentios ou quaisquer outros que por algum modo negarem algum dos artigos da santa fé católica.» (3) Estes dois textos, um da *Crónica da Guiné* e outro da *Crónica da Tomada de Ceuta*, resumem dois dos principais títulos de escravatura e guerra justa, a saber, a bestialidade extrema — cuja existência haveria de ser mais tarde negada por Francisco Suárez — e a infidelidade.

No entanto, casos houve em que a descrição feita pelos nossos teóricos das sociedades africanas não sustentava de forma tão evidente a guerra e a escravatura, atendendo ao maior grau de desenvolvimento civilizacional desses povos, mas atendendo também a uma complexa questão então discutida pelos juristas, que era a de equacionar a legitimidade ou não da guerra movida contra povos que habi-

(1) Zurara, *Crónica da Guiné, op. cit.*, cap. XXV.
(2) *Ibidem.*
(3) Zurara, *Crónica da Tomada de Ceuta*, cap. X.

tavam em regiões até então nunca conhecidas pelos cristãos e de todo estranhas ao império romano, tema que viria a motivar as mais belas páginas do direito natural pela pena dos autores peninsulares, no quadro de uma fundamentação jurídica e teológica dos direitos humanos, aprofundando o pensamento antropológico expresso séculos antes por Tomás de Aquino.

Esta questão era ainda complementada por uma outra que no fundo lhe era correlativa, pois se interrogavam os juristas e teólogos sobre se era ou não maior o grau de culpa entre os que haviam conhecido a fé e os que a desconheciam por completo, tema que viria a sustentar os animados debates sobre a «ignorância invencível» dos índios (1). Tratava-se agora de equacionar o problema levantado entre outros por Pero Vaz de Caminha na sua expressão célebre: «por onde nos pareceu a todos que nenhuma idolatria nem adoração têm», reforçado por Manuel da Nóbrega ao dar notícia nas suas cartas que de «esta gentilidade a nenhuma cousa adora, nem conhecem a Deus» (2), e de novo por Damião de Góis quando sobre os índios escreve que «nenhuma cousa crêm nem adoram» (3).

Um dos exemplos paradigmáticos deste novo espaço do mundo e do homem, neste caso do homem africano, é a descrição feita por Rui de Pina dos negros do reino do Congo, inserida nos capítulos finais na *Crónica de D. João II*. Para Rui de Pina, «o reino do Congo e toda a sua corte he assaz digna e honrada» (4), sendo o seu rei «homem de muy natural prudência» (5).

Interessante é no entanto verificar que essa caracterização não aponta para um relativismo cultural, mas para uma reorganização em valores, na medida em que a «natural prudência» a que se refere é avaliada pela atracção manifestada pelo soberano do Congo em relação aos nossos quadros de cultura. Por isso, e também por se situar em territórios nunca antes conhecidos dos cristãos, em vez de armas, o rei de Portugal sempre se lhe dirigira com «termos assi brandos, para que ele se não escandalizasse, ca nisso teve grande reguardo e temperança» (6).

Os congoleses eram pois, para Rui de Pina, gente honrada, com uma organização política estabelecida e legítima. No entanto, não os livrava isso da idolatria. A sua superioridade em relação a outros povos era aferida pela livre vontade com que proclamavam que «por suas boas venturas se regeriam pelas nossas leis e sob a nossa fé se salvariam».

---

(1) Veja-se a este respeito Francisco Vitória, *Relectio de Indis*, I 2, 12.

(2) Manuel da Nóbrega, *Cartas do Brasil e outros Escritos*, org. de Serafim Leite, Coimbra, 1955, p. 62.

(3) Damião de Góis, *Crónica do Felicíssimo Rei D. Manuel, op. cit.*, Parte I, cap. LVI.

(4) Rui de Pina, *Chronica D'El Rey D. João II*, Porto, 1977, p. 994.

(5) *Ibidem*, p. 996.

(6) *Ibidem*, p. 994.

Outro exemplo é o de Fernão de Oliveira que, em 1555, dá um passo decisivo e radical ao denunciar que a causa real da escravatura dos negros era o comércio efectuado por mercadores profissionais e não a guerra justa dos príncipes cristãos. De facto, na *Arte da Guerra no Mar*, revolta-se contra a transformação de «homem livre e pacífico» em «gado de curral» [1], ao mesmo tempo que sustenta a maior eficácia da conversão pelo magistério da palavra, quando comparada com o império da força.

Da progressão nas formas de tratamento, que da escravidão forçada que vemos em Zurara se transforma na crítica de Fernão de Oliveira, passamos à transformação decisiva que conflui na noção de comunidade internacional expressa por Francisco de Vitória, com continuidade em Francisco Suárez e Luis de Molina.

Num cômputo global, a escola peninsular, onde temos de incluir não apenas Salamanca, mas também Coimbra e Évora, nega o princípio da autoridade universal do imperador em matéria temporal; recusa a autoridade espiritual do papa sobre os infiés, e não aceita o princípio jurídico que aponta para o direito de mover guerra aos infiéis pelo simples facto de o serem, pois a infidelidade não derroga os preceitos do direito natural que obrigam a reconhecer a legitimidade do domínio e da posse dos bens, dado que o poder, como se poderia inferir da leitura de S. Tomás, é uma realidade constitutiva da natureza humana, em absoluta independência das raças e dos credos.

A escola peninsular rejeitará liminarmente o direito de empregar a força para trazer os povos descobertos no Novo Mundo ao seio da civilização cristã [2], e estabelecerá que os preceitos que legitimam o emprego do conceito de guerra justa são iguais para descobridores e descobertos, integrando-se estes na comunidade internacional em plano de igualdade. Em corroboração destes princípios serão igualmente negadas as teses que sustentavam a autoridade universal do imperador no plano temporal e a autoridade universal do papa no plano espiritual, bem como a legitimidade da escravatura em caso de crimes graves contra o direito natural. Se para Francisco de Vitória, os Índios, antes da chegada dos espanhóis «eram verdadeiros senhores, publica e privadamente» [3], para Francisco Suárez o argumento de

[1] F. de Oliveira, *Arte da Guerra no Mar*, ed. Q. da Fonseca, p. 24.

[2] Um dos mais expressivos textos em que esta concepção se afirma é o de Francisco Vitória, na *Relectio de Indis*, quando escreve: «A guerra não é um argumento em favor da verdade da fé cristã; logo, os bárbaros não podem ser induzidos pelas armas a crer, mas apenas a fingir que crêem e que abraçam a fé cristã, o que é na verdade monstruoso e sacrílego.» I 2, 20.

[3] Francisco de Vitória, *Relecciones Teológicas*, *Sectio* 1, n.º 24, trad. de Alonso Getino, Madrid, 1934, II, p. 311.

conquista para a civilização, que vimos invocado por Zurara, só seria aceitável «se existissem homens tão rudes que nem sequer vivessem em sociedade e não pudessem ser governados; e então poderia impor-se-lhes vida política, mas não por título de religião, mas, por assim dizer, de defesa da natureza humana» (1). Sucede porém que Suárez sustenta que até então nunca tinham sido descobertos povos assim tão bárbaros, e mesmo que existissem, como pode inferir-se das suas palavras, tal submissão nada tinha a ver com questões de ordem religiosa, mas tão-só com o cumprimento dos preceitos do direito natural.

É também de justiça lembrar aqui a monumental obra de um jurista português injustamente esquecido porque advogado de uma causa perdida, onde estes princípios reverberam com o mesmo brilho. Referimo-nos a Frei Serafim de Freitas, em *Do Justo Império Asiático dos Portugueses*, em cujo capítulo IX enuncia três princípios fundamentais: 1 — os infiéis não devem ser coagidos pela força das armas à aceitação da fé católica; 2 — por mais digna e suficientemente que seja pregada a fé aos bárbaros, não é lícito, caso a não queiram receber, combatê-los e tirar-lhes os bens; 3 — O papa pode, por si e por meio dos príncipes cristãos, compelir a república ou o príncipe pagão, mesmo movendo-lhe a guerra, a não impedir a livre pregação do Evangelho e a deixar que os seus súbditos recebam impunemente e de livre vontade o baptismo.

Caberia ainda, segundo Serafim de Freitas, uma advertência, em relação ao segundo princípio, de inegável relevância prática, qual a de saber se podem os gentios ser levados pela força a ouvir a pregação? A sua resposta é clara: «É uma subtileza metafísia dizer que os infiéis não podem ser compelidos à crença, mas que podem ser obrigados a ouvir contrariados a pregação.» (2)

São estes princípios que veremos levados à prática por alguns membros da Companhia de Jesus no Brasil, que aqui nos propomos acompanhar, nos textos de dois dos seus mais ilustres membros, Manuel da Nóbrega e António Vieira.

Ao texto de Zurara sobre a desigualdade dos hemisférios e a fealdade dos habitantes do Sul, poderíamos opor o texto de Vieira já acima citado, sobre as causas da coloração da pele; ao texto do mesmo Zurara sobre o desembarque dos escravos na baía de Lagos seria interessante acrescentar o de Vieira sobre o desembarque dos escravos negros na grande baía de São Salvador, textos que, dizendo embora o mesmo, exprimem já um pensamento diferente. Vieira também apela à paternidade divina, e à identidade de origem adâmica, também expressa a perplexidade perante a crueldade da «fortuna», mas, se o não disse abertamente, por

(1) Francisco Suárez, *De Fide*, Disp. 16, Sect. 4, n.º 5.

(2) Frei Serafim de Freitas, *Do Justo Império Asiático dos Portugueses*, introdução de Marcello Caetano, tradução de Miguel Pinto de Meneses, vol. I, Lisboa, 1983, cap. IX.

compromisso com uma situação real generalizada, ou para evitar a extinção dos índios, ou por confluência de ambas as situações, era claramente contra a escravatura, não só dos índios, como é mais conhecido e como tantas vezes disse, como também dos negros, como não disse.

Teremos de chegar a esta conclusão pela dedução lógica das premissas que expressou.

A primeira e mais expressiva, por participar de uma das grandes categorias do pensamento moderno, é a de descentração, ou seja, a capacidade de sair do ponto de vista próprio para equacionar o ponto de vista dos outros, a capacidade para equacionar-se como membro de um conjunto mais vasto, composto por outros elementos, com os quais se mantém relações de reciprocidade crescente, em ordem à constituição da noção de género humano (embora sempre no respeito do princípio segundo o qual fora da Igreja não há salvação), rejeitando o argumento da fé como condição de reconhecimento do poder dos reis indígenas, ou o argumento da conquista forçada para a civilização.

É certo que como político proclamou que houvesse escravos com justiça e que servissem os livres com igualdade, mas no cômputo global da sua obra não é ilegítimo concluir que em consciência era contrário à escravatura dos negros. Considerou em primeiro lugar, e como já vimos, no *Sermão da Epifania*, que sendo todos os homens iguais, «dominarem os brancos aos negros é força e não natureza», não se coibindo de escrever sobre os aspectos em que as culturas africanas eram superiores à europeia, ou pelo menos melhores que a dos brancos, distanciando-se portanto da fala do rei Mani-Congo no relato de Rui de Pina.

De facto, para o Jesuíta, a cor preta prima sobre a cor branca, porque o branco desagrega e repele a luz, ao passo que o preto congrega e absorve os raios do Sol, por isso a tendência gregária e as expressões de solidariedade entre os africanos eram bem maiores, a todos os homens chamando parentes, ao passo que entre os brancos não bastava que andassem nove meses no ventre da mesma mãe, como Caim e Abel, para que se não matassem e digladiassem.

Provas de descentração cultural em relação aos africanos deu-as ainda outras vezes, nomeadamente quando lembrava que se nós estimamos mais a cor branca que a deles, eles por sua vez estimam mais a deles que a nossa, e que assim como nós pintamos os nossos anjos de branco, eles os pintam de negro, reforçando estas teses de antropólogo consumado ao referir que nós portugueses éramos tão pretos em relação aos povos da Europa do Norte, como pretos eram os índios em relação a nós.

Passando da questão do negro para a do índio, de novo se afirma a tese da unidade do género humano e da consideração do índio como pertencente ao es-

paço da humanidade, aspecto muitas vezes negado não apenas por alguns teóricos escolásticos, como por tantos sacerdotes no Brasil.

O caso mais citado da negação da humanidade do índio americano é o do capelão e cronista de Carlos V, Ginés de Sepúlveda, o qual se envolveu em controvérsia célebre com Bartolomeu de Las Casas. Considerava Sepúlveda que o engenho demonstrado por alguns desses povos da Nova Espanha na fabricação de certos artefactos não era argumento para sustentar aquilo a que chama «prudência humana», pois que também muitas aves e aranhas realizavam certas obras que nenhuma indústria humana poderia imitar convenientemente. Por sua vez, os relatos sobre a organização política dos Maias e Aztecas não o demoveram de ver nessas mesmas instituições públicas «uma prova de rudeza, barbárie e inata servidão desses homens» ([1]).

Refira-se também o relato de Manuel da Nóbrega, quando se insurge contra tantos sacerdotes portugueses que no Brasil se limitavam a servir os interesses dos colonos, pregando que os indígenas mais não eram do que cães ([2]). Para Nóbrega, que não fica atrás de Vieira em irreverência, os eclesiásticos que aportavam ao Brasil eram a «escória do clero de Portugal», como explicitamente refere numa das suas cartas, reforçando a mesma tese noutras cartas, ao escrever que tais clérigos tinham mais ofício de demónios que de homens de Igreja ([3]), razão por que queriam mal aos padres da Companhia: «querem-nos mal, porque lhes somos contrários a seus maus costumes» ([4]). O motivo desta equiparação dos eclesiásticos ao demónio residia em pregarem nos seus sermões a ideia de que os índios capturados pelos portugueses podiam ser legitimamente reduzidos à escravidão por se não distanciarem muito do estatuto dos cães na escala dos seres.

Nada mais distante dos relatos de Nóbrega. Embora sem enjeitar a experiência de tribos de homens feros e indómitos, bem como a prática de rituais que constituem crimes contra a natureza, sublinha a tese de Pero Vaz de Caminha sobre a disponibilidade dos índios para os valores cristãos, pelo que escreve numa das suas cartas que para a obra da evangelização do Brasil poucas letras bastariam «porque é tudo papel branco, e não há mais que escrever à vontade» ([5]).

Ora, o argumento que vimos invocado por Suárez ([6]) de que havia povos pagãos mais inteligentes que os cristãos, já invocado por João de Barros e Fernão

([1]) Ginés de Sepúlveda, *Democrates alter, sive de iusti belli causis apud indios* (1602), pp. 311 e 313.

([2]) Manuel da Nóbrega, *Cartas do Brasil*..., *op. cit.*, p. 89.

([3]) *Ibidem*, p. 89.

([4]) *Ibidem*, p. 89.

([5]) *Ibidem*, p. 54.

([6]) Francisco Suárez, *De charitate*, disp. 13; *De Bello*, Sect., V, n.º 5.

Mendes Pinto a respeito do Oriente e sobretudo da civilização chinesa, é também utilizado por Nóbrega em relação aos índios, em apelo à sua experiência concreta de missionário e pedagogo.

Somos assim levados ao seu *Diálogo sobre a Conversão do Gentio*, onde rebate de forma explícita o argumento da inumanidade dos indígenas do Brasil, que fora também rebatida pela Bula *Sublimis Deus* de Paulo III, em 1537, onde o chefe da Igreja reconhece a humanidade do índio e proíbe a escravatura por razões de fé. Respondendo à questão de saber se «estes gentios têm alma como nós?», diz: «Isso está claro, pois a alma tem três potências (entendimento, memória e vontade) que todos têm.» ([1])

Estabelecida a inclusão dos índios no género humano, tratava-se então de clarificar a posição relativa destes no quadro da civilização. Para Nóbrega, o facto de existirem povos mais civilizados não significa que os mais atrasados na escala possuam entendimento inferior. O Jesuíta estabelece aqui uma análise funcional de antropólogo consumado, ao entender que se trata fundamentalmente de uma diferença de problemas, ou seja, que cada cultura elege e responde a problemas diferentes, e que se colocarmos os índios perante novos paradigmas, eles aprenderiam a responder-lhes tão adequadamente como nós: «Pois tratais com eles e vedes que, nas cousas de seu mister e em que eles tratam, têm tão boas subtilezas, e tão boas invenções, e tão discretas palavras como todos e os Padres os experimentam cada dia com seus filhos, os quais acham de tão bom entendimento, que muitos fazem avantagem aos filhos dos cristãos.» ([2])

O problema era tão-só de educação, pelo que, considerando a facilidade e o gosto que demonstravam na aquisição dos nossos valores civilizacionais, o emprego da força determinaria a ruina de tão grande empresa. Bastaria portanto a catequese e o magistério da palavra, sem pressões de outra ordem.

Esta vantagem intelectual de alguns prolongava-se inclusive em termos morais, pois entende o Jesuíta que quando convertidos, e devido ao que poderíamos chamar um capital vivencial e cultural acumulado, «melhor moralmente vivem e guardam melhor a lei da natureza» ([3]).

Outro aspecto digno de relevo neste esforço de Nóbrega na construção do novo espaço da humanidade surge na contestação ao modo como era aplicada uma antiga lei do Direito romano, ou do Direito imperial, como era então chamado, a saber: a lei que permitia a um homem livre vender-se a si próprio como escravo ou vender os seus filhos, em caso de necessidade.

([1]) Manuel da Nóbrega, «Diálogo sobre a conversão do gentio», in *Cartas do Brasil e outros Escritos*, cit., pp. 233-234.

([2]) *Ibidem*, p. 241.

([3]) *Ibidem*, p. 32.

Nóbrega não contesta a lei, mas a sua aplicação, até porque o seu espírito fora sancionado por S. Tomás, ao abordar o pecado do roubo, à luz do princípio segundo o qual quando duas leis se contrariam, prevalece a mais forte.

Para S. Tomás, a apropriação de um bem alheio, quando cometido como último recurso para salvar a vida não constitui crime, apesar de a divisão dos domínios não ser contrária ao direito natural, e de a lei natural e divina condenarem o furto. Assim também, sendo a liberdade do homem um preceito do direito natural, pode alguém aliená-la para salvar a sua vida, que à luz do mesmo direito constitui um valor mais forte, o mesmo sucedendo com um pai em relação aos seus filhos.

Sucedia na altura que um dos argumentos mais utilizados pelos colonos para justificarem juridicamente a posse de escravos era exactamente a lei em apreço, oferecendo-nos Nóbrega em contrário uma notável peça de jurista, naturalista e antropólogo. Com efeito, começa por restringir a lei aos casos de extrema necessidade (como fizera S. Tomás a respeito do roubo), entendendo por «situação extrema» essencialmente a salvação da vida, sobretudo em situações de pobreza e miséria material, ou a doação em pagamento de dívida.

Sucedia porém que a natureza no Brasil dera a esses povos uma terra rica e fértil, «sã para viver e a melhor que se possa achar», pelo que não eram críveis nem verosímeis os argumentos dos colonos de que os índios se lhes tivessem vendido em extrema necessidade, porque «por grande necessidade que tenham, raramente chega a extrema» [1]. Já quanto aos seus filhos, entende Nóbrega que o direito imperial supõe o conceito cristão de filho, ao passo que nas culturas indígenas essa designação é muito mais lata, pois cada um chama pai a todos os seus parentes, exigindo inquirição rigorosa, pelo que pede ao Geral da Companhia o envio de inquiridores para libertarem aqueles escravos injustamento cativos, e caso tais inquirições não pudessem ser feitas por juízes isentos, que bastassem as lágrimas dos que choram para considerar a injustiça dos cativeiros, as quais lágrimas, como diz, «abastarão pera prova suficientíssima».

Ora, sem contestar a validade do preceito jurídico, tal como vem preceituado no direito imperial, o certo é que advoga a sua não introdução no Brasil, voltando a equacionar a vantagem e relativa superioridade dos indígenas, ao escrever: «Não vejo razão para se introduzir entre eles costume que nunca eles, sendo tão bárbaros como são, a lei natural do amor que têm aos filhos lhes permitiu praticar, senão depois que a perversa cobiça entrou na terra.» Se considerarmos que Francisco Vitória admite a venda voluntária como um justo título de escravidão dos índios, podemos aferir da posição relativa de Nóbrega nos caminhos da liberdade e

[1] *Ibidem*, p. 414.

dos direitos humanos dos povos descobertos. Vitória escreve na Universidade de Salamanca e Nóbrega nas selvas do Brasil, separando-os a distância entre a teoria e o conhecimento concreto das situações pensadas.

É nesta linha que se encontra António Vieira — analisado mais detidamente no último capítulo deste volume — dando corpo a muitas das inquietações do seu confrade.

Admitindo no plano dos princípios a escravatura dos índios em estritas condições ([1]), nomeadamente: serem capturados em guerra justa; estarem condenados entre eles para serem comidos; caso impedissem pela força a pregação do Evangelho, o que procurou foi demonstrar por todos os meios que a esmagadora maioria das situações de escravidão dos índios não emanavam daqueles princípios, condenando inquiridores, clérigos e governadores, por contrariarem a emergência de um novo humanismo, em nome de uma economia de rapina que a breve trecho acabaria por arruinar o Brasil, como tão expressivamente metaforizou com a imagem da tromba de água, referida nos *Lusíadas* de Luís de Camões.

Deve notar-se, no entanto, que Vieira não transmite uma imagem idílica do índio, acentuando tantas vezes a barbaridade de certas tribos. Nesse sentido, embora não lhes negue a humanidade, considera que ignoram a sua própria natureza humana.

Em todo o caso, essas referências negativas servem essencialmente para vincar a heroicidade dos Jesuítas na reconversão das «feras» em homens.

Por ironia do destino e por força dos recuos da história, no século XIX, quando as potências europeias partilhavam a África, o antigo preceito de Zurara voltou a ser esgrimido por vultos eminentes da cultura portuguesa da segunda metade do século XIX, como Oliveira Martins, elogiando o extermínio dos índios e criticando a ingenuidade dos jesuítas ao julgarem a alma dos índios da mesma natureza que a dos europeus.

Capítulo Três

Os Descobrimentos portugueses na Renascença italiana

Silvano Peloso

A extraordinária ampliação de horizontes, que se verifica entre o final do século XV e os primeiros decénios do século XVI, põe, também à cultura italiana, o problema de inserir o conjunto das novas experiências geográficas, culturais e humanas no contexto duma diversa concepção da realidade, capaz de harmonizar relações e critérios de valor, anteriormente estabelecidos, com os novos e extraordinários resultados duma experiência empírica sem precedentes. Se a primeira geração de cronistas dos Descobrimentos deparara com algo de inesperado e estabelecera só um contacto precário com uma realidade que se confundia com o mito e não era interpretável através de esquemas e dogmas tradicionais, com a segunda (a de António Pigafetta, por exemplo) a imagem esclarece-se e os contornos ficam mais nítidos, enquanto que com a terceira, mesmo ao terminar da fase activa de participação dos navegadores italianos nos Descobrimentos, se realiza um ulterior passo em frente: os contactos com os novos mundos tornam-se habituais, a mente está agora aberta a novas categorias, os novos dados revelam-se cada vez mais exactos e a investigação faz-se mais perspicaz, mais objectiva e atenta à realidade ([1]).

Trata-se de um percurso que, em termos de documentos e fontes de informação, vai dos *Paesi Nuovamente Retrovati* (Vicenza, 1507) de Fracanzio da Montalboddo, cuja tradução latina sai em Milão em 1508 com o significativo título de *Itinerarium Portugallensium*, às *Navigazioni e Viaggi* (Veneza, 1550-1559) de Giovanni Battista Ramusio que entre outras coisas, como se sabe, traduziu vários passos da primeira *Década* de João de Barros, depois inseridos, em 1554, na segunda edição do primeiro volume da obra. Cerca de meados do século XVI começa

([1]) Cf. sobre o assunto: Silvano Peloso, *La voce e il tempo. Modelli storico-letterari della tradizione portoghese*, Viterbo, Ed. Sette Città, 1992 (em particular os cap. III e IV); *idem*, *O Canto e a Memória*, São Paulo, Ed. Ática, 1996 (em particular os cap. I e II); Luciana Stegagno Picchio, *Mar Aberto. Viagens dos Portugueses*, Lisboa, Caminho, 1999.

também a tradução e a publicação, a um ritmo regular, dos relatos dos missionários jesuítas, cujo campo de acção será por um lado o Oriente, onde nesta época se revelaram algumas das maiores figuras da Companhia, desde S. Francisco Xavier aos italianos Alessandro Valignano e Matteo Ricci, e por outro o novo mundo, onde a actividade de evangelização se desenvolveu a ritmo cada vez mais rápido ([1]).

Juntamente com a obra de historiadores como João de Barros ou Fernão Lopes de Castanheda, os relatos dos missionários jesuítas constituíram, portanto, na Itália, a fonte de informação mais directa sobre os Descobrimentos portugueses, e não é por acaso que é obra de um jesuíta, Giovanni Pietro Maffei, os *Historiarum Indicarum Libri XVI*, publicados em Florença em 1588, fonte de notícias em primeira mão sobre a Índia portuguesa e o Brasil. Na obra do próprio Maffei, acentua-se a caracterização negativa da humanidade primitiva do novo mundo, que revela uma mudança que se vai delineando sobretudo na segunda metade do século.

Desde bastante cedo, com efeito, os povos do novo continente apareceram aos primeiros navegadores alternadamente ou como uma convincente demonstração da mítica idade do ouro, que as lendas medievais asseguravam ainda existente em ilhas remotas para além das colunas de Hércules, ou mesmo como seres em comunicação com o demónio, idólatras, canibais, sodomitas, etc. Muitas vezes, as duas tendências acabavam por sobrepor-se e coexistir num mesmo autor, de maneira que Pietro Martire d'Anghiera ([2]) pôde falar de homens *sine ponderibus, sine mensura, sine mortifera denique pecunia, aurea aetate viventes* e, ao mesmo tempo, concluir que este tipo de humanidade primitiva *in putato continenti precipue non esse digna libertate.* Mais tarde, na esteira da influência jesuítica, o juízo de tipo negativo acaba lentamente por prevalecer, mesmo em consequência da incompleta unificação, na consciência renascentista, da nova intuição naturalística e terrena do mundo com a persistente autoridade, em âmbito moral, dos tradicionais princípios e valores religiosos que, com o advento da Contra-Reforma, aparecem destinados a apresentar-se como ponto de referência cada vez mais importante.

Através do mito da idade do ouro, antigas fontes clássicas e medievais vieram preenchendo as lacunas duma experiência no princípio ainda demasiado incompleta, contribuindo para resolver, aliás, o problema religioso mais importante posto pelos Índios, o da condição da natureza humana depois do pecado original e sem a redenção obtida pelo baptismo, através da eliminação do próprio pecado. Mas agora esta identificação com o mito e com o passado volta a pôr-se em discussão no choque entre duas mentalidades: a que acredita ainda na possibilidade duma

([1]) Cf. *Diversi avisi particolari dell'Indie di Portogallo ricevuti dall'anno 1551 fino al 1558 dalli Reverendi Padri della Compagnia di Gesù*, Veneza 1565; *Nuovi avisi dell'Indie di Portogallo*, Veneza 1568.

([2]) Pietro Martire D'Anghiera, *Decades de Orbe Novo*, Alcalá, 1530, ff. 94v.-95r.

renovação e de qualquer maneira considera a antiguidade clássica, e mais especificamente romana, como ideia-força, como mito-programa capaz de suscitar novas energias, e a que, ao contrário, já não quer modelos, mas postula simplesmente o conhecimento da realidade actual, que é diversa das realidades históricas do passado e não pode portanto ser governada e orientada por aquele exemplo; contraste que se manifestara na Itália no binómio Machiavelli-Guicciardini, nos paralelos entre Roma antiga e Veneza moderna e se exprimirá mais tarde na máxima de Giordano Bruno de que os verdadeiros antigos são os modernos.

O mito do modelo morria pouco a pouco pois morria também o correlativo mito do *novus ordo* do século de ouro cheio de expectativa escatológica. Nos meados do século XVI cabe a Francesco Guicciardini, cuja *Storia d'Italia* sairá só em 1567, dar uma demonstração concreta da mudança, ao declarar que as novas terras reveladas pelos Descobrimentos aparecem sim *felici per il sito del cielo, per la fertilità della terra e perché da certe popolazioni fierissime in fuora che si cibano de'corpi umani, quasi tutti gli abitatori, semplicissimi di costumi e contenti di quel che produce la benignità della natura, non sono tormentati né da avarizia né da ambizione; ma anche infelicissimi perché, non avendo gli uomini né certa religione né notizia di lettere, non perizia di artifici, non armi, non arte di guerra, non esperienza alcuna delle cose, sono, quasi non altrimenti che animali mansueti, facilissima preda di chiunque gli assalta [...]* (felizes pela localização do céu, pela fertilidade da terra e porque, com excepção de algumas populações bárbaras que se nutrem de carne humana, quase todos os habitantes, muito simples nos seus costumes e contentes pelo que produz a benignidade da natureza, não se atormentam nem com a avareza nem com a ambição; mas também infelicíssimos porque, não possuindo os homens nem certa religião, nem conhecimento das letras, nem perícia de artifícios, nem armas, nem artes de guerra, nem qualquer experiência das coisas, são quase como animais mansuetos, presa fácil de quem quer que os ataque[...]) ([1]). A introdução das categorias da política e da realidade eliminava, desde logo, a própria possibilidade de uma continuação do mito e associava-se, mesmo graças ao desenvolvimento do novo espírito de observação e ao mais amplo conhecimento dos novos países, à liquidação do fundo fabuloso e lendário sobre o qual nasceram os primeiros documentos dos Descobrimentos. O próprio Guicciardini, que na abertura da Carreira da Índia pelos portugueses via *cosa delle più memorabili che da molti secoli in qua siano accadute nel mondo* ([2]), se por um lado se fazia eco da profecia de Andronica no *Orlando Furioso* do Ariosto:

([1]) Francesco Guicciardini, *Opere*, organização de Emanuela Scarano, vol. II, Torino 1981, p. 617. A tradução é minha.
([2]) *Ibidem*, p. 618.

Ma volgendosi gli anni, io veggio uscire
da l'estreme contrade di ponente
nuovi Argonauti e nuovi Tifi, e aprire
la strada ignota infin al dì presente ([1])...
(Mas com o volver dos anos, eu vejo sair/ da extrema parte do Ocidente/ /novos Argonautas e novos Tífis e abrir/ o caminho até ao presente ignoto)

ou, por outro, antecipava os versos, compostos por volta de 1579, com que Torquato Tasso exaltará a empresa de Vasco da Gama:

Vasco, le cui felici, ardite antenne
Incontro al sol che ne riporta il giorno
Spiegar le vele e fêr colà ritorno
Ov'egli par che di cadere accenne ([2])...

(Vasco, de quem o mastro audacioso
de encontro ao sol que nos retraz o dia
as velas desfraldou, e que volvia
de onde só há naufrágio desastroso...)

procurava sobretudo colher nos navegadores portugueses, além de imagens clássicas ou dantescas, *la perizia, l'industria, l'ardire, la vigilantia et le fatiche loro, per le quali è venuta al secolo nostro notizia di cose tanto grandi e tanto incognite* ([3]) (a perícia, o engenho, a coragem, a vigilância e os empreendimentos pelos quais chegou até ao nosso século notícia de coisas tão grandes e tão desconhecidas).

Ao mesmo tempo, se esta recusa do primitivo representa, no aspecto positivo, uma superação de antigos mitos destinados a desaparecer com o progresso do espírito crítico e da experiência, esta tendência identifica-se também, no aspecto

---

([1]) Ludovico Ariosto, *Orlando Furioso*, XV, 21, organização de Cesare Segre, Milão, 1976; sobre o tema cf. também Giovanni Caravaggi, *Studi sull'epica ispanica del Rinascimento*, Pisa, 1974, pp. 155-158 e Silvano Peloso, *Dal Paradiso Terrestre all'isola di Utopia: immagini del Brasile nel Rinascimento italiano ed europeo*, in «Atti del IV Convegno Internazionale di Studi Colombiani», vol. II, Génova, 1987, pp. 395-405.

([2]) A citação encontra-se em Luciana Stegagno Picchio, *Camões: significato di una mostra*, catálogo da exposição *Camões e il Rinascimento Italiano*, Roma, 1975, pp. IX-XVI. Cf. também sobre o assunto José da Costa Miranda, *Estudos Luso-Italianos. Poesia Épico-Cavaleiresca e Teatro Setecentista*, Lisboa, 1990, em particular as pp. 179-191. A tradução portuguesa dos primeiros quatro versos do soneto é de Jorge de Sena, cf. «Quaderni Portoghesi» n.º 7/8, Pisa, 1980, p. 294.

([3]) Francesco Guicciardini, *op. cit.*, p. 617.

negativo, com um enfraquecimento do impulso que na literatura dos primeiros descobrimentos produzira uma mais acentuada consciência da nova dignidade da natureza humana, dando como resultado a progressiva assimilação a uma concepção estática da vida civil, garantia, essencialmente, de ordem e de segurança. É neste contexto que, por volta dos fins do século XVI, Giovanni Botero elabora a teoria do «incivilimento», na qual a condenação do estado pré-social se torna elemento logicamente necessário e a recusa do primitivo se regista como primeiro momento duma mais ampla e complexa teoria do desenvolvimento das sociedades humanas. Nas *Relazioni Universali* (1) (1591-1596), que continua a série das grandes colectâneas enciclopédicas abertas pelas *Navigazioni e Viaggi* de Ramusio, são reproduzidos amplos trechos das obras de historiadores e cronistas portugueses já traduzidas em italiano: na descrição do Malabar, Giovanni Botero utiliza ao mesmo tempo os *Historiarum Indicarum Libri* de Giovanni Pietro Maffei e a *Ásia* de João de Barros, ao falar de Ormuz funde contemporaneamente os testemunhos de João de Barros e de Fernão Lopes de Castanheda, ao descrever o reino do Preste João vale-se como fonte primária da *Verdadeira Informação* de Francisco Álvares, na tradução realizada por Ramusio nas *Navigazioni e Viaggi*, e enfim para o Congo e o Monomotapa volta a João de Barros com o acréscimo de notícias derivadas da *Relazione del Reame di Congo* de Filippo Pigafetta. Esta última obra, saída em Roma em 1591, nasce com o artifício duma curiosa colaboração que de qualquer forma relembra a relação Marco Polo-Rustichello. A ditar na sua língua é desta vez o português Duarte Lopes, que transcorrera doze anos junto do Manicongo e se encontrava então em Roma, na qualidade de embaixador com o encargo muito delicado de estabelecer novas e mais amplas relações entre a Santa Sé e o reino africano; enquanto a tomar nota escrupulosamente de tudo em italiano é o próprio Filippo Pigafetta, fidalgo, perito em geografia e em línguas estrangeiras e ao mesmo tempo bom literato, o qual, no prefácio, relembra o fim principal de *stampare a commune utilità...una istoria singulare a' nostri poco manifesta* (2) (imprimir, para o benefício de todos, uma história singular por nós pouco conhecida). A imagem dos navegadores portugueses que se patenteia na *Relazione* é ainda a dos primeiros anos dos Descobrimentos, muito distante da amarga realidade dos fins do século e dos decénios obscuros que se seguiram ao desastre de Alcácer-Quibir.

As contribuições relativas aos Descobrimentos portugueses não derivam, porém, só de literatos e eruditos que escrevem encerrados no seu próprio mundo ou, como no caso de Filippo Pigafetta, se valem de testemunhos indirectos ao procurar

(1) Giovanni Botero, *Relationi Universali*, parte II, Veneza, 1601, pp. 156-175.
(2) F. Pigafetta, *Relazione del Reame di Congo*, organização de Giorgio Raimondo Cardona, Milão 1978, p. 5.

colher os rasgos fugazes duma realidade que permanece muito distante. Informações de primeira qualidade nascem, pelo contrário, e mais concretamente, através da experiência directa de viajantes às vezes pouco conhecidos e estudados. É o caso do conde Giulio Landi, autor de uma das mais interessantes e ricas obras sobre a ilha da Madeira: a *Insulae Materiae Descriptio*, publicada em Piacenza em 1574, mas realizada quase quarenta anos antes. O texto dedicado à infanta Maria de Portugal, filha mais velha do infante D. Duarte, neta de D. Manuel I, a qual tinha casado em 1565 com Alexandre Farnese, um dos mais hábeis generais e estadistas do tempo, bisneto do papa Alexandre III e neto do imperador Carlos V, apresenta-se com uma ampla memória de viagem, um autêntico e verdadeiro pequeno tratado em latim, que inclui elementos históricos, geográficos e de costume destinados a um vasto público neste período particularmente interessado no assunto. Na diversidade e articulação de todos estes temas, a curiosidade do autor não se limita ao contacto imediato com os diversos aspectos, mas, para além das sensações e das memórias pessoais, procura também reorganizar os vários fenómenos num quadro de notícias mais geral, que ajude a colocá-los na história duma sociedade, nos costumes e na cultura dum país. Temos assim considerações de carácter geral, que se referem à língua portuguesa no conjunto das suas características mais importantes:

«Uma coisa acho extraordinária, que os portugueses, estando tão distantes da Itália e mais afastados que os espanhóis, se pareçam muito nas palavras com os italianos. Acho eu que isto só pode ser explicado por estar o país tão distante que aí não entraram tantos estrangeiros, os quais costumam corromper a língua original... De maneira que esta língua, que já foi aceite nas colónias, onde imperaram os romanos, manteve-se pura em muitos vocábulos e nomes.» (1)

ou também notícias de carácter histórico para sublinhar usos e costumes da corte portuguesa, como no caso do casamento de D. João III com D. Catarina de Áustria, irmã do imperador Carlos V, celebrado em Lisboa a 10 de Fevereiro de 1525:

«Mas não podem usar toda e qualquer espécie de vestimentas e assim é-lhes proibido por lei régia usar veludos, sedas e ouro, excepto gibões e chinelas. Esta lei

(1) Giulio Landi, *Insulae Materiae Descriptio*, Piacenza, 1574, p. 73. A tradução portuguesa é de António Aragão, *A Madeira Vista por Estrangeiros (1455-1700)*, Funchal, 1981, pp. 79-116 [87-88]. Cf. sobre o assunto Silvano Peloso, «Tradição literária e experiência de viagem na Insulae Materiae Descriptio de Giulio Landi», em *Actas do I Colóquio Internacional de História da Madeira*, Funchal 1989, pp. 184-193; *idem*, *Da Piacenza alle Isole Fortunate: la «Insulae Materiae Descriptio» del conte Giulio Landi*, em *Scritti in ricordo di Silvano Gerevini*, Pavia, 1994, pp. 185-203.

foi feita pelo Rei a fim de que, com excessivas despesas, os nobres não venham a endividar-se e a empobrecer, e ainda para que os dinheiros não sejam levados para fora do Reino pelos mercadores estrangeiros. Em confirmação disto, recordo-me de ter visto o Rei João de Portugal, quando tomou por mulher a irmã do imperador Carlos V, vestido de pano singelo, de cor azul, sem qualquer ornamento.» ([1])

Não fossem as limitações relativas à extensão deste nosso capítulo, muitas outras coisas poderiam ser observadas a respeito da obra do Landi, que continua praticamente inédita. Prefiro concluir falando de dois outros escritores e viajantes, como Filippo Sassetti e Francesco Carletti, continuadores duma tradição que vai desde Marco Polo a Niccoló de Conti, mesmo com características e intentos muito diferentes: o primeiro, sobretudo escritor, obrigado pelas necessidades da vida ao comércio, e o segundo, essencialmente «mercador», transformando-se em literato para não dispersar um riquíssimo património de experiências. Ambos, contudo, extraordinários viajantes: Carletti levou a bom termo, entre 1594 e 1606, uma memorável volta do globo, ao seguir na direcção ocidental os novos circuitos comerciais e mercantis abertos desde que, com a definitiva conquista das Filipinas, a expansão espanhola a Oeste e a portuguesa a Este fecharam os caminhos ao redor do mundo; Sassetti não conseguiu realizar o mesmo objectivo, embora na direcção oposta, apenas por causa da morte que o colheu em Goa em 1588, quando já decidira mudar-se para a China e depois para a América.

Os *Ragionamenti del mio viaggio intorno al mondo* de Francesco Carletti e as *Cartas* de Filippo Sassetti, sobretudo as relativas ao decénio 1578-1588 em que ele viveu primeiro em Lisboa e depois em Cochim e Goa, fornecem importantes testemunhos sobre as colónias portuguesas no Oriente ([2]). Sassetti, entre as outras coisas, organiza em Goa um pequeno jardim botânico, frequenta os médicos indianos aos quais arranca, não sem fadiga, noções sobre as plantas locais e o uso delas, estuda a canela de Ceilão conseguindo identificá-la com o *cinamomo* dos antigos escritores, contribui para divulgar através dos seus correspondentes florentinos aquele texto fundamental neste domínio que é o *Diálogo dos Simples e Drogas* (1563) de Garcia de Orta. Carletti, por sua vez, descreve a Índia portuguesa como uma espécie de paraíso da abundância e da prosperidade em que o fascínio da aventura e a sugestão da viagem se organizam nos termos duma verdadeira estilização literária com caracteres destinados a durar longamente. Justifica-se desta maneira a

([1]) *Ibidem*, p. 96.

([2]) Cf. Filippo Sassetti, *Lettere dall'India (1583-1588)*, Roma, 1995; Francesco Carletti, *Ragionamenti del mio viaggio intorno al mondo*, Torino, 1958. Sobre o tema cf. também Silvano Peloso, *Le avventure tragico-marittime di un onesto negriero in giro per il mondo: i portoghesi nei «Ragionamenti» di Francesco Carletti; idem, La voce e il tempo*, cit., pp. 99-118.

fuga em direcção às novas terras, em direcção daquele Oriente «fonte de desamparos e adultérios» cantado por Camões, que parece, segundo Carletti, uma «demora» ideal para os fogosos descendentes de Luso:

Ma per tornare all'amore delle mestizze di Goa, dicevo che vogliono tutte avere un innamorato, ché così pare che inclini quel cielo a ciascuna donna, la lussuria delle quali non è poca rispetto al continuo caldo, più tosto eccessivo che moderato, del paese che ha generato le loro madri indiane, che per natura sono lussuriosissime in tutto quell'Oriente, o per dir meglio in tutta quella parte dell'Asia orientale; e la nazione portughese non è troppo inferiore né meno desiderosa di Venere che questa d'Amore. [1] (Mas para voltar ao amor das mestiças de Goa, eu dizia que querem todas ter um namorado, porque assim parece que aquele céu predisponha toda mulher; a luxúria das quais não é pouca em relação ao calor contínuo, mais excessivo do que moderado, do país que gerou as suas mães indianas, que por natureza são muito luxuriosas em todo o Oriente, ou, para melhor dizer, em toda aquela parte da Ásia oriental; e a nação portuguesa não é inferior e não tem menos desejo de Vénus do que esta de Amor).

Não diversamente João de Barros, que Sassetti chamava o «Tito Lívio português», transfigurava em termos de literária, quase divertida e inconsciente comicidade, aquela política dos casamentos mistos que Afonso de Albuquerque tinha afirmado com precisa exigência de carácter histórico:

«Finalmente, com os mimos e favores que Afonso de Albuquerque fazia a estes desposados, foi em tanto crescimento acerca da gente baixa este alvoroço de casar, que, acertando Afonso de Albuquerque uma noite de casar uns poucos em sua casa, quando se despediram daquele auto do desposório, levando cada um sua esposa, parece que, com a multidão da gente, por não haver muitas tochas que os acompanhassem, perderam as mulheres; e no buscar delas, como a luz não era muito clara, trocaram as esposas. Pero, quando veo ao seguinte dia, caindo no engano da troca, desfizeram este enleio, tomando cada um a que recebeu por mulher, ficando o negócio da honra tal por tal.» [2]

Esta sociedade pitoresca e sem preconceitos, aberta a ideias e costumes diferentes, fundada sobre uma filosofia essencialmente pragmática que mais do que numa lógica moral se inspira numa arte de viver, se podia suscitar reservas num

[1] Francesco Carletti, *op. cit.*, p. 209. A tradução é minha.
[2] João de Barros, *Ásia, Decada II* (1553), ed. organizada por Hernani Cidade, vol. II, Lisboa, 1945, p. 243.

literato fiel aos valores clássicos como Filippo Sassetti, não podia deixar de agradar a um mercador como Francesco Carletti, acostumado a viver à aventura e a aceitar o mundo como é. Os portugueses que se patenteiam nas suas páginas representam, portanto, o símbolo duma mentalidade nova em que a capacidade de iniciativa e a audácia organizativa se associam a uma disponibilidade perante o «outro», que é também índice de novos horizontes mentais e culturais.

Desta maneira, através do concurso de vários elementos, a problemática cultural italiana relativa aos Descobrimentos enriquece-se nos fins do século com novas contribuições e, mesmo ao produzir mudanças menos radicais do que aquelas que se registam noutros países, com a falta do mito do bom selvagem, a timidez dos motivos relativísticos e, algumas vezes, a tendência a uma interpretação conservadora e restritiva dos novos feitos, revela todavia a conquista dum novo e mais maduro ponto de vista sobre os Descobrimentos, já não objecto de abstractas mitizações e de radicais condenações, mas elemento concreto daquela mais ampla visão do mundo que, nos fins do século, contribui para fazer vacilar os princípios consagrados da visão ocidental da sociedade, num século, como escreverá Tommaso Campanella, *que ha più istoria in cento anni che non ebbe il mondo in quattromila* ([1]).

([1]) Tommaso Campanella, *La città del sole*, organização de Norberto Bobbio, Torino, 1941, p. 109.

Os humanistas filósofos

Capítulo Um

André de Resende

Pedro Calafate

André de Resende nasceu em Évora, em 1500, vindo a falecer em 1573. Foi membro da Ordem de S. Domingos, em cujo convento eborense ingressou ainda novo. Estudou mais tarde na Universidade de Alcalá de Henares e na Universidade de Salamanca onde cursou Artes e Teologia.

Nascido num século a respeito do qual podemos falar da existência de uma verdadeira cultura europeia, não é por isso de estranhar que tenha percorrido a Europa, entre os anos de 1528 e 1533, tendo nessa ocasião, em Lovaina, conhecido amigos e companheiros de Erasmo, de quem se tornou admirador e a quem dedicou o *Erasmi Encomium* (*Elogio de Erasmo*).

O conjunto da sua obra constitui um exemplo privilegiado dos paradigmas do humanismo em Portugal. Por um lado, deu corpo a uma das principais características dos nossos humanistas do Renascimento, consubstanciada na afirmação de um espírito patriótico, conciliado embora com o sentimento universal de comunidade humana, à maneira de Erasmo.

Por outro lado, o pensamento de André de Resende moveu-se dentro dos horizontes doutrinais do cristianismo, aspecto que ficou bem expresso na recusa da suficiência do ideal de uma cultura literária em autonomia, ou em alternativa ao plano teológico, movendo-se antes no horizonte ideológico da idade média, a despeito da consciência de decadência das artes que situa nos tempos medievais e por cuja reforma se bate arduamente. Neste particular, importa desde já sublinhar que o ataque do humanismo cristão à escolástica medieval assentava essencialmente no seu carácter disputativo, nomeadamente na explanação dos conteúdos e das verdades religiosas, bem como no logicismo exagerado, considerado decadente, dos seus esquemas expositivos, ao qual se contrapõe um ideal de simplicidade e elegância, alicerçado nos padrões clássicos do gosto, mas também no anseio de acesso directo aos textos, mediante o método histó-

rico-filológico, e o correspondente conhecimento do grego, do latim e do hebraico.

André de Resende, sem deixar de acentuar o valor das tarefas terrenas da vida humana, bem como a concepção do indivíduo como agente do seu próprio destino, não o fez num quadro que o desvinculasse da moldura teológica e sacral da idade média, ou em que os valores profanos da cultura clássica se transformassem em elementos definidores de uma cultura autónoma perante a teologia: para André de Resende, a cultura literária, alicerçada nos debates estéticos e filológicos, era por si só manifestamente insuficiente.

É neste sentido que devemos entender a estrutura da sua célebre *Oração de Sapiência* (1534), na qual as humanidades são analisadas e elogiadas como propedêutica aos valores da cultura cristã e, sobretudo, como instrumento de renovação e de valorização da ciência sagrada, situando, ao mesmo tempo, a patrística ao lado dos clássicos do paganismo, na tarefa de renovação e reforma das artes. Como resultado deste processo, teremos o acentuar do vínculo entre o cristianismo e as humanidades, estruturadas na base da ciência filológica.

Outro aspecto não menos relevante da sua obra e do seu pensamento refere-se à proximidade relativamente a Erasmo, expressa no *Elogio de Erasmo*. De facto, Erasmo de Roterdão também não aceitou a separação entre as letras e a fé, e manifestou, tal como Resende, o seu repúdio pelos métodos escolásticos, nomeadamente no plano teológico, batendo-se por uma teologia baseada na Escritura e na patrística, em ordem mais ao conhecimento do que ao convencimento, aspecto que não poderia deixar de prolongar-se na crítica à cristalização da vida religiosa em processos farisaicos e em rituais exteriores, dando o flanco a críticas posteriores dos que impropriamente nele quiseram ver um aliado de Lutero e dos reformadores.

Nesta aproximação ilegítima entre erasmistas e luteranos reside aliás uma das principais causas da inflexão da política cultural de D. João III, ao decidir entregar o Colégio das Artes aos Jesuítas, expulsando a verdadeira «guarda avançada do humanismo português», constituída pelos mestres «bordaleses».

O valor do conhecimento

A sua mais conhecida obra é sem dúvida a *Oratio pro rostris*, proferida em 1534. As *Orações de Sapiência* foram introduzidas pelo infante D. Henrique, protector da Universidade de Lisboa, nos meados do século XV, podendo a de André de Resende ombrear com as de Jerónimo Cardoso, Hilário Moreira ou D. Pedro de Meneses, pois tinham em comum as fontes de informação, sobretudo Cícero; a exaltação das letras humanas; a distribuição das matérias no plano curricular; o

ideal de cultura como principal índice da dignificação do indivíduo; e a consciência do papel das universidades no confronto dos orgulhos nacionais.

Neste texto, Resende preocupa-se essencialmente com a reforma das artes do *trivium*, a gramática, a dialéctica e a retórica, mas não deixa de começar a sua *oratio* pela exaltação do valor do estudo das letras humanas, afirmando-as como o principal factor de valorização do indivíduo.

Para o humanista português, a dignidade, o mérito e a verdadeira glória não podem repousar exclusivamente na «linhagem» ou nos títulos de nobreza social, porque esses são independentes da vontade individual, sendo naturalmente herdados. Este será um dos temas mais enfatizados pelos humanistas do Renascimento, cujo monumento mais célebre é o *Discurso sobre a dignidade do homem*, de João Pico della Mirandola, amplamente divulgado entre nós por Frei António de Beja, no início da sua *Breve Doutrina e Ensinança de Príncipes*. A marca mais característica do humanismo renascentista reside na convicção de que cada homem é obreiro do seu próprio destino, o qual depende por isso daquilo que cada um realiza ou faz de si, dizendo justamente Ernst Cassirer que «pode considerar-se a concepção do indivíduo, bem como a nova posição e valorização que se lhe outorga, a verdadeira linha divisória que separa o Renascimento da Idade Média» ([1]).

Considera pois André de Resende, em texto paradigmático, que a glória que apenas se baseia na «linhagem, nos costumes e nos feitos», facilmente se torna desprezível e se obscurece quando não tem a ampará-la o estudo das letras. Por isso, defende que «se o dermos a um plebeu, ou a um indivíduo de ínfima categoria, logo este se enaltece e, apesar do nascimento, quanto mais exercitado for na arte de cultivar o engenho, tanto mais eficazmente alcança, com a imortalidade, a nobreza e a fama invejáveis aos próprios reis» ([2]), vindo aqui ao encontro de um tema ciceroniano, também amplamente enfatizado pelo humanista D. Jerónimo Osório, no seu tratado *De Gloria*.

As letras sobrepõem-se ao «sangue» e às armas, configurando-se como índice mais significativo na definição do «homem livre», razão por que às artes deram os antigos o qualificativo de «liberais». De facto, este sentido de liberdade elabora-se mediante a exaltação da dignidade da alma em contraposição com as «artes mecânicas», mas também em crítica ao ideal de riqueza material como fim da actividade humana. Se por um lado as artes mecânicas, ao contrário das artes liberais, conduzem por vezes o homem a cuidados indignos da divindade da alma, é também certo que a riqueza, perseguida como um fim e não como mãe da

([1]) Ernst Cassirer, *El problema del conocimeinto en la ciência e en la filosofia modernas* (1906), vol. I, México, 1974, p. 111.
([2]) *Oração de Sapiência*, p. 33.

magnificência e da liberalidade, é causa de ansiedade e de aviltamento da eminência do destino transcendente do homem.

Radica aqui o ideal de felicidade, cujo principal veículo é a cultura. A presença relevante de um horizonte cultural é marcada desde o início da equação da educação e da escola, sendo perspectivado como finalidade que determina a amplitude do conhecer e do fazer. O fim das artes será sempre um bem, entendendo-se por bem aquilo de onde emana algum proveito. Mas é na forma de encarar esse proveito que emerge o suporte de uma perspectiva antropológica, inserida nos quadros culturais do humanismo cristão.

Vem pois ao caso lembrar a crítica de André de Resende àqueles que, aplicando-se com afinco ao estudo das artes, se lhe afiguravam tão-só como semidoutos (*semidocti*), por «usarem mal de uma coisa boa», porque situam a finalidade da educação na ambição do lucro, «com estudos por assim dizer abortivos (*abortivis*)» ([1]).

Apenas o estudo das letras, na pluralidade da sua dimensão disciplinar, e em particular a gramática, a dialéctica e a retórica, encaradas como propedêutica ao estudo da teologia — marca significativa do humanismo católico — podem conferir «à alma uma propriedade muito semelhante à da divindade» ([2]).

Discorre por isso, em primeiro lugar e como era tradição, sobre a gramática, dividida, à maneira de Quintiliano, em metódica e histórica, para logo a contrapor às práticas medievais, sinónimo de formalismo do discurso, anquilosadas em arquétipos lógicos que obnubilavam as formas correctas de expressar o pensamento.

A gramática que decide elogiar na abertura do ano da Universidade de Lisboa tem o valor de disciplina formativa, identificando-a com os cânones de uma filologia rigorosa, o que por si só implicava o estudo do latim, do grego e do hebraico — as línguas sábias —, superando assim a dependência perante traduções e comentários, nos quais se perdia o valor axiomático dos textos da antiguidade, apenas alcançável pela sua leitura no original.

O suposto essencial do estudo das línguas antigas, no âmbito dos estudos gramaticais, é, pois, o ardente desejo de fidelidade à substância dos textos — na base do método histórico-filológico —, de que os escolásticos da idade média se tinham desviado, não só pelos bárbaros erros dos copistas, mas sobretudo devido a cansativos exercícios formais. Por outro lado, enfatizava-se, também, por esta via, uma questão estética, pois o latim medieval era considerado pela generalidade dos nossos humanistas como «bárbaro», distante, portanto, da elegância do texto ciceroniano, bem como dos preceitos da boa retórica e poética. São as línguas

([1]) *Ibidem*, 37.
([2]) *Ibidem*, p. 35.

antigas que abrem caminho aos tesouros do saber da antiguidade, dando corpo ao ideal de um «saber de restituição», que animou os nossos humanistas.

Não menos interessante é o caso da dialéctica, concebida por André de Resende, à semelhança dos humanistas do Renascimento, como arte de ordenar metodicamente os conceitos. De facto, a ênfase na dimensão metódica da dialéctica, a par da sua dimensão «inventiva», articulada com a lógica tópica, é uma das mais características marcas da dialéctica renascentista, à qual se deve o tratamento autónomo do tema do *methodo*, surgido pela primeira vez no tratado de Filipe Melancthon, intitulado *Erotemata Dialectices* (1551) ([1]).

A dialéctica é uma arte de argumentar na base de premissas prováveis, procurando André de Resende afastá-la do método das disputas, no qual se fundou parte considerável do ensino nas escolas medievais. Com efeito, os medievais fundaram o seu método comentarístico na delimitação de um conjunto de «questões» emanadas da leitura dos textos, as quais serviam de base à *disputatio*, elaborada na base do confronto de autoridades pró e contra. Sucede porém que, com o passar do tempo, as «questões» tenderam a ganhar autonomia perante as originárias bases textuais, transformando-se as disputas em combates argumentativos onde tantas vezes a ambição da vitória se distanciava do triunfo da verdade.

Esta será uma das principais críticas dos humanistas do Renascimento à dialéctica medieval, não passando naturalmente despercebida a André de Resende: «E quando digo dialéctica, não a entendeis ao modo destes estúpidos que sempre com seus clamores parecem querer provar que os homens são alimárias; que com voz estentória e com variadíssimos silogismos, com vocábulos ambíguos e monstruosos, por toda a parte importunos, molestos e barulhentos, inabilmente levantam discussões.» ([2])

A dialéctica comporta uma parte inventiva (a *inventio*), orientada para a inventariação dos argumentos, e uma parte metódica, ordenando os argumentos, uma vez encontrados, de forma simples, clara e breve. Este será, aliás, um dos aspectos marcantes da *forma mentis* dos dialécticos do Renascimento, pois veremos nos seus tratados a proliferação de termos como *ratio, ordo, dispositio* (no caso dos substantivos); *recta, certa, brevis, compendiaria* (no caso dos adjectivos); e *dirigire, progredire e invenire* (no caso dos verbos) ([3]), sempre com o objectivo da crítica à *disputatio*, mas também com o intuito de simplificação do ensino da lógica.

([1]) Philipo Melanchton, *Erotemata Dialectices, Continenta fere Integram Artem, Ita Scripta*, Lipsiae, 1551.

([2]) *Ibidem*, p. 41.

([3]) Veja-se a propósito Jean Marie Pousser, «La distinction de la "ratio" et de la "methodus" dans le *Novum Oganon* et ses prolongements dans le rationalisme cartésien», in *Francis Bacon, terminologia e fortuna nel* XVII *seculo*, Roma, 1984, p. 202.

No caso da retórica, Resende acompanhou o pensamento de Santo Agostinho e de Erasmo, pois, se bem que tenha negado o culto pagão da forma como fim em si próprio, não enjeitou a utilidade da retórica como arte ao serviço da eficácia persuasiva do discurso da verdade. O percurso da retórica, sobretudo depois da magistral obra de Cícero, foi o da sua redução ao meramente ornamental, acabando por ficar reduzida à teoria da elocução, e separada da *inventio* e da *dispositio*, que integrarão progressivamente o corpo da dialéctica.

Esta situação agravou os perigos da sua má utilização, para os quais já Platão chamara a atenção, vindo Santo Agostinho a sublinhá-los de novo no livro IV do *De doctrina christiana*, que se transformou numa das mais importantes obras da cultura europeia dos séculos XVI e XVII. *Res non verba*, tal era a divisa agostiniana, expressando a recusa de uma autonomia do figurativo e do ornamental, a recusa de uma cultura marcada pelo privilégio da forma e da elegância do discurso, responsável pelo afastamento da alma perante as realidades fundamentais da moral e da religião.

Para Santo Agostinho, como para a tradição cristã que se lhe seguiu, com destaque para Erasmo e para as «retóricas borromeanas», a retórica é um meio e não um fim para a cultura e para a vida, razão por que poderia e deveria subsistir à luz de um ideal de moderação que retoma a exigência platónica de moralidade. A abertura ao ornato e à teoria da elocução faz-se na condição, pelo menos em princípio, da sua subordinação ao *docere*.

É precisamente neste plano que se situa André de Resende, ao elogiar a elegância do discurso e ao estatuir um firme compromisso entre o humanismo ciceroniano e a eloquência sagrada [1], rejeitando os termos daqueles que radicalmente se lhe opunham, ao separarem o cristianismo e o ideal ciceroniano. Por isso, aos que desprezavam a retórica dizendo «cristão sou, não ciceroniano», responde André de Resende: «como se o ornato e o estilo contendessem com a religião».

Feito o elogio das três artes (que por isso se chamavam do *trivium*), e depois de elogiar a filosofia moral, vincando a importância das disciplinas práticas — nomeadamente do direito —, no governo da *polis* e no âmbito das tarefas terrenas do homem no seio da cidade, Resende termina o seu edifício exactamente no cume, ou seja, na teologia, dando expressão ao ideal de um humanismo, onde se consubstancia a profunda aliança entre as letras e a fé: «Quase desde o mais extreme princípio desta nossa oração suficientemente mostrámos que o estudo das letras é muito necessário para recrear o espírito, viver a vida civil, e proteger en-

[1] Escreveu a este propósito Marc Fumaroli que «Ce compromis entre l'Italie et l'Espagne, entre rhétorique et téologie [...] ce fait sur l'exemple de Saint Augustin et, en surdine, sur celui de l'*Ecclesiastes* d'Erasme», *L'Age de l'Eloquence. Rhétorique et «res literaria» de la renaissance au seuil de l'époque classique*, Genebra, 1980, p. 135.

tre si a comunidade dos homens», mas é pela teologia «que somos chamados para a felicidade e participação da natureza divina.»

Neste enquadramento, e como acima dissemos, a cultura, o refinamento do espírito e o regresso às fontes do classicismo confluem num ideal de salvação, em articulação com a eminência do fim transcendente da alma. Por esta mesma razão, não será de estranhar que André de Resende, tanto na *Oração de Sapiência*, como no *Elogio de Erasmo*, elogie o ideal humanista de reforma dos estudos teológicos, vincando, tal como Erasmo, a importância do regresso do cristianismo à sua pureza primitiva, exigindo para tanto, quer a aplicação aos textos bíblicos e aos Padres do método de exegese aplicado aos textos clássicos, quer um processo de exegese que, partindo do texto das Escrituras, fosse ao testemunho da patrística, depurando, desse modo, o cristianismo e a vida religiosa de uma cristalização em leis e normas objectivas, distantes de um intimismo fundador da piedade autêntica, onde muitos quiseram ver, impropriamente, uma influência luterana.

Não por acaso, André de Resende, na esteira de Erasmo e de outro dos nossos grandes humanistas, D. Jerónimo Osório, criticará Lutero por ter levado a cabo uma reforma que conduziu ao rompimento da unidade da Igreja, desenvolvendo a sua acção sem autoridade pontifical e instaurando uma exegese das Escrituras «segundo seu danado apetite», sem o auxílio da interpretação dos Padres.

OBRAS:

Oração de Sapiência (Oratio pro Rostris), 1534, introd. de A. Moreira de Sá e tradução de Miguel Pinto de Meneses, Lisboa, 1956; *Elogio de Erasmo (Erasmi Encomium)*, estabelecimento do texto e introd. de Walter de Sousa Medeiros e J. F. Costa, Lisboa, 1961.

BIBLIOGRAFIA:

José Sebastião da Silva Dias, *A Política Cultural na Época de D. João III*, 2 vols., Coimbra, 1969.

José V. de Pina Martins, *O Erasmismo de André de Resende*, Lisboa, 1969.

— *Au Portugal dans le sillage d'Erasme*, Paris, 1977.

— *Humanismo e Erasmismo na Cultura Portuguesa do Século XVI*, Paris, 1973.

Odette Sauvage, *L'Itinéraire Erasmien de André de Resende*, Paris, 1971.

Capítulo Dois

João de Barros

Pedro Calafate

Iniciador da historiografia à escala planetária, João de Barros (1496-1570) foi uma figura de elevada expressão no humanismo português de Quinhentos.

Durante a sua vida desempenhou papel de relevo na sociedade portuguesa, tendo ascendido a importantes cargos públicos, de entre os quais se destaca o de tesoureiro da Casa da Índia, Mina e Ceuta. A sua actividade intelectual espraia-se pelas áreas privilegiadas do humanismo quinhentista: a pedagogia, a gramática, a história e a filosofia moral. Inicia o seu percurso com um romance de cavalaria, *Crónica do Imperador Clarimundo* (1522), oferecida ao futuro rei D. João III. Segue-se a publicação da *Ropica Pnefma* (1532), e a elaboração de uma série de textos de âmbito linguístico-gramatical, entre 1539-1540, sendo de destacar a *Gramática da Língua Portuguesa*, o *Diálogo em Louvor da Nossa Linguagem*, e o *Diálogo da Viciosa Vergonha*, tendo as duas primeiras criado uma persistente tradição gramatical no plano da língua portuguesa. Culmina esta sua actividade a elaboração das *Décadas da Ásia*, integrada num vastíssimo projecto que não conseguiu terminar, destinado a relatar os feitos dos portugueses na aventura dos Descobrimentos.

Embora não pretendamos analisar aqui a vertente gramatical e linguística da sua obra, cumpre no entanto dizer que os trabalhos de Barros neste domínio possuem um carácter pioneiro e foram um dos principais pilares da tradição gramatical portuguesa. Ao lado de Fernão de Oliveira, a João de Barros se deve o esforço sistemático de elaboração de um quadro normativo da língua portuguesa, onde se expressa o desejo de afirmação do idioma pátrio.

Assim se compreende a existência, neste autor, de uma articulação muito estreita entre língua e império, consubstanciada tanto na defesa do valor da nossa língua perante o latim e perante outras línguas coevas, como sobretudo no que já alguns chamaram um «imperialismo linguístico», que encara a língua como factor de expansão e, sobretudo, de fixação da soberania.

No primeiro caso, temos a defesa da prioridade do ensino da gramática da língua portuguesa sobre a gramática do latim, antecipando em dois séculos as propostas de Luís António Verney, bem como a crítica ao bilinguismo literário, na qual se deixaram enredar tantos dos nossos escritores do Renascimento, crítica sublimemente expressa no *Diálogo da Viciosa Vergonha.*

No segundo caso, temos sobretudo de sublinhar que o tema da língua, na sua articulação com a soberania, extravasa em muito as suas obras gramaticais, para se fixar com maior sistematicidade nas *Décadas da Ásia*, onde, com frequência, se entrega à análise da origem etimológica de certas designações geográficas, como ainda a um esforço de comparação entre a diversidade de múltiplas designações linguísticas consoante as várias línguas e povos.

1. A Filosofia Moral na *Ropica Pnefma*

De estrutura alegórica, a *Ropica Pnefma* traduz um diálogo entre a Razão, por um lado, e mais três personagens, o Tempo, a Vontade e o Entendimento, representando a Razão os valores espirituais por que se bate o autor, e os outros três personagens a cobiça dos bens temporais, consubstanciada no desconcerto do mundo, tema vicentino e camoniano, mas também amplamente glosado por Barros.

Este diálogo, aparentemente simples, pretende mostrar ao mundo o desconcerto do seu estado, manifestado sobretudo na cobiça do dinheiro, no triunfo da mercadoria, no recuo dos valores axiomáticos da doutrina cristã, tecendo amargas críticas à nobreza, ao clero e ao conjunto da sociedade do seu tempo.

O recurso de que se serve é o da contraposição constante entre a fugacidade das coisas mundanas e a substancialidade do discurso da razão no que se refere à orientação dos comportamentos e das opções humanas, aproveitando ainda para passar em revista, embora de forma crítica, algumas doutrinas filosóficas vigentes na época, nomeadamente as que emergiam do aristotelismo paduano, concernentes à negação da imortalidade da alma, que combate com a filosofia de Platão; ou ainda a tese da relatividade das religiões, quando a Vontade considera que todas as religiões são um mero «estímulo para os humanos se associarem bem e se guardar o direito comum entre eles, como o natural entre as alimárias» ([1]), tese logo contraditada pela Razão.

Todavia, não deixa de ser interessante que coloque por vezes o Tempo, a Vontade e o Entendimento, a coberto da «sandice erasma», a tecer mordazes críticas à sociedade coeva, nomeadamente quando se refere à questão da origem do

([1]) *Ropica Pnefma*, p. 71 (doravante *RP*).

poder e do seu enfeudamento aos interesses dos poderosos, deixando transparecer que, no fundo, o autor fazia suas essas críticas, a despeito de serem tecidas por personagens de consistência teórica duvidosa.

Em todo o caso, o aspecto mais relevante desta obra é a sátira social, de profundo sabor vicentino e erasmiano, nascida do confronto entre o modelo doutrinal pregado pela Razão, e outro modelo, tão bem expresso na fala do Tempo, quando refere que a «necessidade» o fizera «trocar e mudar a vida que em minha mancebia tive» (*RP*, 14), ou na questão que o Entendimento coloca à Razão, quando lhe pergunta: «Dize, cousa alguma há no mundo fora de mercadoria?» (*RP*, 45)

Subjacente a esta troca de valores está também uma alteração das estruturas económicas da sociedade: trata-se da perda de importância da actividade agrícola em favor da actividade comercial, sendo certo que ao longo de toda a Idade Média, incluindo em S. Tomás de Aquino, a agricultura era a mais importante actividade económica, sendo valorizada moralmente perante o comércio, sempre rigidamente controlado por valores que saíam para lá do âmbito do que hoje se chama a «racionalidade económica». Na *Ropica Pnefma*, o Tempo converte-se de agricultor em mercador, com todos os perigos que o comércio arrastava na doutrina clássica de Aristóteles e de Platão, bem como no plano doutrinal do cristianismo, obnubilando a Vontade e o Entendimento, fazendo-os cair na festa dos sentidos, resvalando para os pecados da soberba, da avareza, da luxúria, da gula e da ira.

Se eram estes vícios que agora moviam o mundo, João de Barros põe, não obstante, na fala da Razão uma clara invectiva contra o Tempo: «Tu, como padre em quem está a experiência do passado e do presente, peço-te que aproves o justo e honesto, e reproves o contrário: não neges aqui tua natureza, favorecendo as cousas que mais força e autoridade têm» (*RP*, 19), pois que essas mesmas coisas que hoje ostentam a glória de conduzirem o mundo, tiveram uns princípios e sobretudo terão um fim, que ao Tempo não é dado ignorar, sendo por isso de repugnar que «naqueles onde está o conselho se ache ignorância» (*RP*, 21).

O triunfo da mercadoria é o triunfo do corpo sobre o espírito, causando uma insustentável inversão de valores. Era também esse o móbil principal de muitos que embarcavam na aventura dos Descobrimentos, perante a qual Barros sempre nutriu uma atitude de reserva, no que concerne à distância entre os princípios e a prática mundana, não apenas na *Ropica Pnefma*, mas também nas *Décadas da Ásia*. Por isso, põe a Vontade a dizer que a natureza humana é «amiga do prazer» e que, por consequência, «com grande causa se correm e cercam todalas partes da terra, buscando remédios e mercadorias, para deleitar este corpo de tanta estima» (*RP*, 28).

Sendo João de Barros um dos mais ardentes defensores da mística imperialista dos portugueses, à qual, tal como Camões, não deixou de atribuir sentido épico, a *Ropica Pnefma* contém, não obstante, um dos mais contundentes ataques aos rumos

da expansão marítima no nosso Renascimento. É certo que também nas *Décadas da Ásia* criticara o despovoamento do reino e dos nossos campos, fruto da ambição dos que iam buscar ouro tão longe, mas na *Ropica* fala-nos em jeito de profecia, com base num texto caído das garras de uma águia que voava por terras de Espanha, onde se lia que os falcões lusitanos lançar-se-iam em cavalos marinhos pelo mundo, vencendo os corvos em árduas batalhas, celebrando suas bodas com o sangue da terra, convertendo-se estes prazeres em «grão carestia dos naturais frutos da terra, porque os seus lavradores, com desejo de seguir estas vodas da ventura, desampará-la-ão, confiando mais em sua indústria que na piedade do Senhor que os manteve em honestos costumes, sem cascaveis de vícios» (*RP*, 55). A profecia deste misterioso texto, caído das garras da águia, continua em termos contundentes, prevendo que a terra, cansada desta ingratidão, revoltar-se-á contra os lavradores que outrora protegia, soltando dois conhecidos ladrões, chamados Abril e Maio, que roubarão os campos para encher os celeiros da Igreja, também ela corrompida pelos vícios do século, transformando-se os seus membros em «pastores danados que andam pelos campos tragando os suores alheios sem orar por alguém». Esta era a consequência do triunfo da mercadoria, exercida num contexto de desregulação.

Em todo o caso, vale a pena transcrever um outro texto de João de Barros, no qual, dando azo a este plano do imaginário, onde se inscrevem o mitológico e o profético, firma um sentido contrário ao que acabamos de citar. Referimo-nos ao texto da *Crónica do Imperador Clarimundo,* obra a que nos referiremos mais adiante, que antecede em cerca de treze anos a *Ropica Pnefma,* e no qual se expressa mitologicamente o nosso sonho ou «ideologia imperial»: «E de suas mãos [D. Manuel] soltarão aves sem espírito com cruzes de sangue nas asas, as quais voarão por tantas partes, que darão a conhecer ao mundo que é maior do que ele de si cuidava, descobrindo com os seus bicos tantos recantos e fraldas da terra, que ajuntados em número farão por si outro maior corpo do que ele tinha. E em todas estas partes, aquelas Divinas Armas e Reais Divisas serão adoradas com amor e temor.»

Não é todavia essa a imagem que nos transmite na *Ropica,* devendo-se essa alteração ao «desconcerto do mundo», nomeadamente à desregulação da actividade comercial, motivo pelo qual a Razão se preocupa em fundar a legitimidade do comércio, remetendo-a para o âmbito das «coisas de César» que Cristo apontara e também legitimara aos Apóstolos, mas enunciando dez predicamentos entre os quais se destaca o respeito pela honestidade e pela verdade na cumutação dos bens, traduzindo o ideal de justiça cumutativa.

Este ideal não representa uma atitude de repulsa perante a necessidade das novas realidades económicas emergentes, mas procura antes apelar à harmonia e

correcta hierarquia entre os diversos planos da existência humana, compondo «uma harmonia de vozes», «ligando e juntando» em suas «naturais proporções» a «compustura de todalas cousas» (*RP*, 32).

Abre-se-nos então um interessante discurso, onde Barros deixa transparecer a sua concepção do homem como corpo e espírito. Trata-se no fundo de evocar o milenar tema da hierarquia dos entes, ou *scala naturae*, sublinhando a dignidade específica de cada nível, que como tal contribui para a harmonia do todo. Evocando o tema bíblico do homem rei da criação, e, portanto, do finalismo utilitário das criaturas, entende que por causa do homem teve o mundo ser, mas, logo depois, afirma que assim como o corpo teve ser por causa da alma, a alma foi criada com o fim de glorificar o Criador.

Não obstante, nesta hierarquia tão claramente afirmada, não se esquece de sublinhar a dignidade do corpo, que, embora inferior à alma, possui uma excelência consubstanciada no tema do homem microcosmo.

Esta tese, fortemente glosada pela patrística grega, renasceu com grande intensidade no século XII, nomeadamente por força dos doutrinadores franciscanos, vindo a alargar-se durante os séculos XV e XVI. Traduz-se aqui um optimismo claro na valorização dos níveis materiais da criação, sublinhando a ordem e a harmonia que lhes subjazem. Criou Deus o corpo humano com tal «ordem, peso, número e medida, que no corpo mortal, em que a alma está aposentada, se acham todalas partes deste corpo e redondeza mundanal, donde os Antigos chamaram ao homem pequeno mundo» (*RP*, 32). Vale a pena transcrever o texto na íntegra, pois constitui uma das mais completas expressões da concepção do homem como um microcosmo no nosso Renascimento: «Que partes tem o mundo? Matéria e forma, como já disse. Qual é a matéria? Os quatro elementos. A forma? A redondeza que faz um só centro. Desta matéria é o corpo composto. Tem ossos e carne, e o mundo pedras e terra. Tem veias e sangue: ele outras por onde correm as águas. Tem fôlego e bafo, o mundo ar e vento. Tem calor natural: ele fogo influído que conserva e gasta as humidades. Quanto à forma, se tomares um corpo humano estendido em cruz, e do centro do umbigo lançares um compasso, fica circulado como a figura da terra.» (*RP*, 32)

Essas eram as partes do grande e do pequeno mundo. Para lá delas temos também as partes da alma, que governa o corpo, sendo também essa hierarquia que deve transparecer na nossa escolha de valores, bem como nas nossas opções pela verdade. A inversão desta ordem é a grande acusação que a Razão faz à Vontade e ao Entendimento, por se sujeitarem aos apetites do corpo. O Entendimento e a Vontade são partes constitutivas da alma, porém, «lançastes-vos com meus inimigos [...] com que vindes tão çáfaros e ignorantes que desconheceis vossa natureza e a parte onde vos criastes. Não sabeis se sois espirituais, se sois

corporais; somente, como brutos, seguis as inclinações da carne que tendes em lugar de vosso Deus e de vossa natureza» (*RP*, 35).

O desconcerto do mundo e o triunfo da mercadoria, muito para lá dos dez predicamentos da justiça cumutativa, radicam pois na ignorância. Porém, em uma ignorância indesculpável, pois a todo o homem, como dissera S. Paulo, Deus deu, através da lei natural, a capacidade para o conhecer, em todos fez brilhar o lume do Seu rosto, razão por que o tresvario da vontade e do entendimento se devem a uma perversão e a uma obliteração voluntária da sua natural orientação para o bem, tantas vezes veiculada pelo uso indevido de uma das mais benignas e também das mais perigosas artes ao dispor do homem: a retórica.

A sua crítica à retórica pode bem firmar-se na tradição platónica e agostiniana, sobretudo a que emana do livro IV do *De doctrina christiana* de Santo Agostinho, livro que se converteu numa das mais importantes fontes da cultura europeia dos séculos XVI e XVII. A retórica visa a formação da alma pela palavra e dela se retirarão, como propunha Cícero, grandes frutos, «se com certo entendimento, e determinada moderação do ânimo é governada» (*RP*, 38); porém, «do falso não pode fazer-se verdadeiro, por a verdade ser uma simples planta que se não pode retorcer» (*RP*, 38).

Barros veiculava assim uma longa tradição de condenação do uso preverso da retórica, preocupada tão-só com o ornato e o culto pagão da forma, sem atender a um substraco de verdade. Era esse mais um dos aspectos do triunfo dos sentidos sobre os árduos princípios do espírito, nele sucumbindo também a filosofia, pois que, como diz o Entendimento: «Na filosofia, Razão, não me detive tanto, porque não se dá alguém tanto agora à sua contemplação que arrinque os olhos ou lance a fazenda ao mar, como os antigos filósofos, por entender a providência das formigas» (*RP*, 46), crítica onde se nota a nova abertura da filosofia renascentista às questões da natureza.

Como acima escrevemos, um dos aspectos mais interessantes deste diálogo é a sátira social. Daí que coloque estes tresvariados personagens a confessarem os desmandos das várias profissões e grupos sociais, todos orientados pelo império da mercadoria e da sede do lucro, como já fizera a respeito dos rumos da expansão. É o caso dos advogados, que tornam as leis impertinentes em pertinentes, jogam com a dilação dos processos para servirem os seus interesses e agem sempre na convicção de que o dinheiro «sabe mais leis e melhores que Sólon» (*RP*, 48). É o caso dos clérigos, que «andam alugados, louvando o santo de quem se faz a festa» (*RP*, 52). É o caso da aristocracia dos que «hão mister uns Campos Macedónios em que caiba a fardagem de tantos títulos» (*RP*, 52).

Outro aspecto marcante do humanismo de Barros é o que se refere à filosofia política. Com efeito, o desconcerto do mundo, fruto da corrupção dos valores

axiomáticos do cristianismo, transformara a soberba no fim principal da actividade política, secundada pela cobiça das riquezas materiais, esquecendo a origem divina, o fundamento ético e a finalidade espiritual do poder temporal.

Se bem que a Razão, como representante da verdade, sustente a legitimidade e a necessidade do poder, bem como o fundamento do Estado no direito natural, as dúvidas contundentes da Vontade e, sobretudo, do Entendimento, expressam debates antigos sobre a dimensão do poder como algo que não é constitutivo da natureza humana, atribuindo-lhe uma natureza diabólica: se a natureza a todos fez livres, se Deus apenas deu lei de obediência divina e não humana, todo o poder constitui uma usurpação baseada na força das armas, primeiro, e do dinheiro depois. Assim, coloca na boca do Tempo um texto digno do *Príncipe* de Maquiavel, o qual não é tanto a defesa de um princípio, mas a constatação de um facto: os que desejam o Estado têm todo o seu saber em «armas sobre armas, dobra sobre prega [...] não têm certa regra, obram pelos acidentes [...] e com esta variação nunca têm certa lei» (*RP*, 78). Eis, pois, uma das mais evidentes expressões do desconcerto do mundo.

A *Ropica Pnefma* constitui, assim, uma obra relevante, onde nos apercebemos dos dramas de alternativa da sociedade da época, procurando o seu autor vincar a justeza dos princípios éticos da doutrina cristã.

Antes de nos voltarmos para a análise da sua filosofia da história, subjacente às *Décadas da Ásia*, importa ainda referir, a título de contraposição entre a *Ropica Pnefma* e as *Décadas*, que na primeira destas obras Barros assume um vincado pacifismo, de clara ressonância erasmiana, em contraste com o elogio dos feitos militares dos portugueses, expresso na segunda.

Em mais do que um momento nos apercebemos da sua aversão à guerra. Em um deles, a Razão critica a invenção da pólvora, não aceitando sequer o argumento do Entendimento de que «seria para mouros», e diz: «A tenção muitas obras salva, mas em esta obra, nem o inventor nem o favorecedor tiveram bom juízo [...] por não ser para gratificar o que era para destruir a espécie humana» (*RP*, 26), abrindo, deste modo, um plano onde se equaciona a relação entre a ética e a ciência.

No outro, porventura mais importante e expressivo, vemos a marca humanista do seu autor, pois se orienta contra os vícios da Igreja de Roma, ensoberbada pela força das armas e corrompida pela simonia: «A virtude e paciência mais pôde sempre na Igreja de Deus que as armas», acrescentando que esta errada opção fez «da casa da oração casa de trato e de ira, quando a simonia começou a comer em o berço os méritos e galhardões da douta velhice» (*RP*, 127), situando-se assim de forma clara no quadro dos grandes debates do humanismo renascentista, nas vésperas da grande Reforma que dividiria a Europa em dois blocos distintos, embora

não devamos esquecer que este tipo de críticas se vinha formulando com cada vez mais intensidade desde o século XII.

Outra vertente importante do seu pensamento é a que se refere à filosofia da história, expressa com maior consistência ao longo das *Décadas da Ásia*, e, em certo sentido, na enigmática *Crónica do Imperador Clarimundo* (1520). Publicados os três primeiros volumes da sua *Ásia* entre 1552 e 1563 e o quarto e último em edição póstuma de 1615, integravam-se num projecto monumental que não coube na vida do seu autor e que dividira em três partes: a Conquista ou Milícia, a Navegação ou Geografia, e o Comércio, correspondendo os quatro volumes publicados apenas à primeira parte deste projecto tripartido.

2. A Filosofia da História nas *Décadas da Ásia*

2.1. A História Providencialista

Na interpretação global do processo histórico, João de Barros é herdeiro do universalismo cristão e dos quadros providencialistas subjacentes, encarando a história como teofania. Neste enquadramento, o cristianismo define o horizonte teórico de que emerge a possibilidade de pensar a história, como caminho ou processo no qual a salvação se possibilita, razão por que, em última análise, a razão da história é meta-histórica, abrindo-se à acção providencial de Deus.

É pois importante sublinhar que o Deus cristão não é, como as divindades pagãs, um Deus da natureza, mas o Deus da história, que como tal a conduz — mediante os actos livres dos homens —, ao mesmo tempo que a dignifica. Por essa razão, a filosofia cristã da história, de que João de Barros é tributário, afirmando o providencialismo, não convida à passividade humana, colocando o destino nas mãos de Deus, antes supõe a activa e dinâmica participação das vontades livres e incondicionadas dos homens, com as quais Deus elabora a ordem e harmonia universais, como expressão superior da sua justiça.

Tal como vimos no primeiro volume desta obra a respeito do presbítero Orósio, a ética é uma categoria fundamental no plano da explicação dos acontecimentos históricos, e assim como para Orósio e Santo Agostinho a queda de Roma ficou a dever-se à perversão ética dos seus cidadãos, assim também as invasões árabes da Península ficaram a dever-se, para João de Barros, aos pecados das suas gentes, com expressão, nomeadamente, nas heresias de Ário e Pelágio.

É, pois, no contexto da valorização do mérito das acções humanas que surge a escolha divina dos portugueses e sobretudo do seu Príncipe — o infante D. Henrique —, para obreiros da cristandade, desta feita alargada ao conjunto dos

povos descobertos. De facto, o desconhecimento das novas partes do mundo, que por tantos séculos permaneceram para nós ocultas, é ele próprio interpretado como resultado do comportamento moral dos homens, como quando escreve: «as quais terras havia tantos mil anos que por nossos pecados e por torpes idolatrias de seus moradores, ou por qualquer outro juízo oculto, estavam cerradas» ([1]).

Tratava-se então de «fazer cristandade» ([2]), ou, como diz João de Barros, de «trazer os povos ao curral do Senhor», realizando o ideal de unidade religiosa de todos os povos. No plano dos princípios, deveria ser esse o objectivo principal dos Descobrimentos e, dada a heroicidade exigida aos seus agentes, tal objectivo só poderia ser levado a efeito por um povo de excepcionais virtudes, e, o que é mais, pelo «mais puro e virginal dos príncipes» da cristandade.

Fazendo-se eco da necessidade do mérito e da heroicidade humanos na persecução dos desígnios divinos, João de Barros enuncia a «lei das grandes coisas», à luz da qual Deus determina que os «feitos grandiosos» se não mostrem a nós sem passarem «por princípios trabalhosos e casos não pensados» ([3]). Ora, é no plano desses «princípios trabalhosos» que se fixa a necessidade da «indústria humana», a propósito da qual refere a existência de um projecto secundado pelos saberes possíveis, potenciando o valor e a acção do Infante: «alguns quiseram afirmar que como era príncipe católico e de vida mui pura, esta empresa mais lhe fora revelada que por ele movida», o que o humanista nega, em nome de um esforço pessoal meritório, expresso numa prévia pesquisa objectiva, onde a ciência náutica não desempenhou menor papel.

Tal era a virtude de um príncipe prudente e sábio, que projecta as virtudes próprias no seu povo, à maneira de um espelho, e no âmbito das doutrinas exemplaristas imperantes, à luz das quais os povos são como a «sombra» dos seus chefes.

É pois em função do mérito e do valor que Deus decide conceder este ou aquele auxílio, e é em função desse mesmo mérito que pode explicar-se não só a incidência da escolha divina sobre o Infante e o seu povo, como as sucessivas intervenções particulares da providência, no decurso dos relatos das *Décadas da Ásia*.

As quatro *Décadas da Ásia* constituem o mais bem estruturado discurso sobre o sonho universalista e imperial dos portugueses do Renascimento, e dão continuidade — embora em outro registo — à sua obra de juventude, a *Crónica do Impera-*

([1]) João de Barros, *Década I*, liv. I, cap. II.

([2]) Esta expressão é de outro dos grandes humanistas portugueses do Renascimento, o médico António Luís, na sua *Panagyrica oratio*, tradução de Miguel Teixeira de Morais, tese de licenciatura policopiada, FLL, 1970, p. 50.

([3]) *Ibidem*.

dor Clarimundo (1520), romance de cavalaria, escrito quando o autor tinha apenas vinte anos de idade. Esta obra enigmática, de estrutura alegórica, traduz uma interessante confluência entre a história e a profecia, onde Clarimundo, imperador de Constantinopla, mas antepassado mítico da casa real portuguesa, se entrega a uma peregrinação iniciática em busca do amor perfeito e do império universal.

Situada no rico plano do imaginário medieval e renascentista, onde a revelação e a profecia desempenham papel primacial, a Clarimundo é feita a revelação das futuras glórias dos portugueses, assumindo-se esta obra como expressão muito clara da mitificação épica de Portugal, sustentando a grandeza incrível das façanhas de Clarimundo no passado com a não menos inacreditável grandeza dos feitos dos portugueses no presente, empenhados agora na construção do império universal, o império da luz, da beleza e da verdade, tal como aliás se depreende do próprio nome deste seu herói imaginário: Clarimundo, ou a luz do mundo, antepassado mítico dos portugueses.

2.2. A caracterização teórica da história

Qual a finalidade do conhecimento histórico? Que tipo de acontecimentos interessam privilegiadamente à história? Como organizar os acontecimentos para efeitos de narração? Como se relacionam a ordem lógica e a ordem cronológica? Tais algumas das questões implícita ou explicitamente formuladas e em cujas respostas se empenha.

A primeira questão encontra uma resposta cabal quando escreve que a história «é um agro onde está semeada a doutrina divina, moral, racional e instrumental» (1). Trata-se, então, de um conservatório de saberes, em sentido amplo, atinente às relações do homem com Deus, consigo e com a comunidade social em que se integra, prolongando a noção clássica da história como mestra da vida. A história surge como «divino artifício», como uma «custódia literal», mediante o qual os homens «representam no futuro o que eles obram no presente», projectando o valor e o mérito dos seus feitos.

Barros serve-se do tema da imitação da natureza pela arte para referir que o «divino artifício» que a história constitui «produz melhor que a natureza», pois que a natureza, na perpetuação das suas partes, corrompe e altera os elementos de que se constitui, ao passo que a história garante a perpetuidade inalterável dos feitos e exemplos narrados.

(1) *Década* III, Prólogo.

Assim, a finalidade do conhecimento histórico é a de constituir um vasto repertório de exemplos dotados de vincado significado ético e moral, em ordem a orientar a vida, recorrendo para tanto ao elogio dos mestres italianos em desfavor dos ibéricos, que desprezavam, em seu entender, os estudos históricos: «Italianos se governam pelo passado, espanhóis pelo presente e franceses pelo que está por vir» ([1]). Logo, o conhecimento do passado importa ao ordenamento do presente e do futuro, tratando-se, por isso, de um tipo de saber com finalidade eminentemente prática e não tanto especulativa. Estamos perante um esforço intelectual para «recontar a variedade das empresas e causas por que se inventaram, para com sua notícia alcançarmos juízo e prudência para nos governarmos em cousas semelhantes» ([2]), pois sem a história reduzir-se-iam os homens à condição de crianças que a todo o homem chamam pai sem saberem distinguir o verdadeiro.

O carácter exemplar dos feitos narrados — que implica por isso uma relativa circularidade do tempo ([3]) — conduz-nos a uma concepção da história como «escolha», dependente de uma opção pela verdade e de uma escala de valores que dela decorre. Pergunta, então, o humanista: «Qual história se há-de edificar para uso e proveito comum?» Ou noutra passagem: «Que tipo de obras se há-de encomendar à custódia das letras conservadoras de todas as cousas?» ([4])

A resposta implica uma selecção de factos que exclua «tudo o que trate da infâmia de alguém, ainda que verdade seja». Não interessa ao historiador o registo da série indiferenciada dos acontecimentos, mas tão-só aqueles que possam vir a adquirir carácter de exemplo, num quadro de edificação moral, pois que, da narração dos defeitos, «mais procede licença de vícios que abstinência deles». Em conclusão, à história não interessa toda a verdade!

Por outro lado, Barros não se cansa de sublinhar a eficácia formativa do exemplo, e por conseguinte, a utilidade da história, por saber, como bom pedagogo, que os homens se deleitam mais nas coisas que se sabem «per exemplo que por entimemia, porque os exemplos têm muitas razões, causas e vivos feitos em que o entendimento mais se satisfaz e deleita» ([5]). Neste enquadramento, ganha à filosofia pela vastidão do seu público alvo, e aproxima-se da retórica, que adquire o estatuto de disciplina auxiliar da história, sendo certo que uma verdade «sem or-

([1]) *Ibidem.*

([2]) *Década* IV, liv. V, cap. I.

([3]) Diz João de Barros: «Não convém olhar sempre as coisas presentes, mas a revolução que elas têm do pretérito para o futuro, porque o seu curso natural é um bem responder ao outro e um mal a outro mal», definindo o que chama um «natural e cristão curso». *Década* III, Prólogo.

([4]) *Ibidem.*

([5]) *Ibidem.*

nato», apresentada na sua forma «natural», era dificilmente aceite «em orelhas de homens gentios e profanos, e mesmo nos graves e doutos barões da religião cristã» (1).

2.3. A organização dos acontecimentos

Uma vez delimitada a finalidade e o âmbito da matéria histórica, a questão que imediatamente se coloca é a do critério de organização dos acontecimentos no contexto da narração.

Do que até ao momento dissemos, decorre a dimensão formativa do conhecimento histórico, à qual se articula a questão da sua eficácia persuasiva em correlação com a retórica. Todavia, a retórica e a questão do ornato não esgotavam o problema, pois se colocava igualmente a questão da ordem ou disposição racional das ideias, que no discurso dos dialécticos do Renascimento dava pelo nome de «método», entendido como parte da dialéctica.

Neste contexto, João de Barros é profundamente sensível à necessidade da organização racional da matéria histórica, pois que a história, tal como refere, deverá ser construída como um edifício, «à maneira dos arquitectos», que primeiro traçam um plano ou «dibuxo». Deste modo, as primeiras fundações das suas *Décadas* deveriam ser construídas com «pedras rústicas», a que, neste caso, correspondiam os feitos da Guiné. Posteriormente, elevando-se já sobre o solo e começando a aparecer à vista de todos, escolher-se-ão as pedras «mais polidas e lavradas», a que correspondiam os feitos do Oriente, posto o que escreve: «E dos feitos miúdos, por a grão multidão deles, e não fazer muito entulho, não faremos mais conta que quanto forem necessários para atar e ligar a parede da história, pois vemos que para a perfeição de qualquer coisa, ora seja natural, ora mecânica, ora racional, os grandes membros se atam com mui pequenas partes, e sem elas nenhuma está em verdadeira proporção e formosura. Assi que, seguindo esta racional regra, daqui por diante, de indústria, muitas coisas deixaremos.» (2)

A importância atribuída à disposição e ordem racional dos argumentos ou da matéria do discurso foi um elemento fundamental da *forma mentis* dos humanistas do Renascimento, e é, neste texto, bem como na prática da sua narração histórica, claramente realçada.

Mas não é apenas a este nível que a questão da ordem se repercutirá, porquanto, a outro nível, preocupa-se também com a progressiva dissociação entre a

(1) *Ibidem.*
(2) Prologo de *Década II.*

ordem lógica e a ordem cronológica dos acontecimentos, aspecto verdadeiramente decisivo para o nascimento da moderna historiografia. Neste contexto, surge-nos nas suas *Décadas* um conceito de tempo entendido como esquema lógico, que tende a autonomizar-se perante as séries sequenciais particulares. Seleccionámos, a propósito, dois textos que se revelam paradigmáticos:

I. «As relações das quais vitórias começaremos neste segundo livro, antes que saiamos do ano de quinhentos e oito, para não confundir o tempo em que as coisas se fizeram: o qual, quanto em nós for, trabalharemos por guardar no processo delas.» ([1])

II. «Quisemos dar razão desta vinda de Duarte Coelho, posto que foi já no fim de Fevereiro do ano vinte [...] por não quebrar o fio da história, que importa mais a continuação dela, pois não são anais, que sobressaltá-la por causa dos tempos.» ([2])

João de Barros, na mesma obra, revela dois procedimentos diferentes, no âmbito das relações entre a ordem lógica e a ordem cronológica. No primeiro texto vemos que é a ordem cronológica que se sobrepõe. Já no segundo sucede precisamente o contrário. Num caso prefere sobressaltar a história para não «confundir» os tempos. Noutro caso prefere não quebrar o fio da história e subalternizar a ordem cronológica em favor da ordem lógica.

A moderna historiografia surge exactamente no momento em que as velhas crónicas dão lugar a narrações na qual a ordem lógica surge devidamente autonomizada, inscrevendo-se João de Barros neste lento e fundamental processo.

OBRAS:

Ropica Pnefma, Lisboa, INIC, 1983, dois vols.; *Ásia, Décadas I a IV*, Lisboa, IN-CM, 1998; *Crónica do Imperador Clarimundo*, Lisboa, 1522.

BIBLIOGRAFIA:

A. A. Banha de Andrade, *João de Barros Historiador do Pensamento Hhumanista Português de Quinhentos*, Lisboa, 1980.

Eduardo Lourenço, «Clarimundo: simbologia imperial e saudade», in *Mitologia da Saudade*, São Paulo, 1999, pp. 35-44.

([1]) *Década* II, liv. II, cap. I.
([2]) *Ibidem*.

José Barata-Moura, «Necessidade e demanda de uma razão tempestiva. Anotações (temporãs) à *Ropica Pnefma*», in *Estudos de Filosofia Portuguesa*, Lisboa, 1998, pp. 93-148.

Maria Leonor Buescu, *Textos Pedagógicos e Gramaticais de João de Barros*, Lisboa, 1969.

— *João de Barros Pedagogo e Linguísta*, Lisboa, 1979.

Pedro Calafate, «A filosofia da História no Renascimento português: João de Barros», in *Metamorfoses da Palavra. Estudos sobre o Pensamento Português e Brasileiro*, Lisboa, 1998, pp. 31-44.

D. Jerónimo Osório

Pedro Calafate

Introdução

Natural de Lisboa, onde nasceu, provavelmente no ano de 1514, a figura intelectual de D. Jerónimo Osório foi das que maior projecção alcançou além-fronteiras, podendo, a esse respeito, ombrear com Paulo Orósio e com Pedro Hispano. Na realidade, os seus textos foram traduzidos em nove países e em outras tantas línguas, as suas obras foram editadas em 39 cidades do continente europeu e conheceram 75 edições em vida, para somarem um total de 230 até aos nossos dias. Para além do seu país natal, calcorreou longamente as urbes e universidades da Europa, como Salamanca, Paris, Bolonha, tendo constituído uma importante rede de relações pessoais, que muito viriam a marcar a sua obra, como se constata pelo rico epistolário em que se corresponde com importantes figuras da política europeia.

No entanto, não deixa de ser oportuno referir, numa história do pensamento filosófico português, que o mais cosmopolita dos nossos humanistas do Renascimento, aquele que porventura alcançou verdadeira projecção europeia e universal, nos ofereça um conjunto de textos em que proclama a radicação do seu pensamento num plano onde confluem a mátria e a pátria, como quando escreve, no *Tratado da Justiça* que «mesmo que nada mais existisse capaz de atribular o ânimo, seguramente que já por si é assaz molesto estar privado do pátrio solo, onde nascemos e nos criámos, porquanto a natureza dotou todos os seres humanos de um extraordinário amor à pátria, de tal modo que a mui duras penas achará algo de aprazível o homem que vive em terra alheia» ([1]).

Como escrevemos na apresentação do primeiro volume desta obra, trata-se da consciência de que o pensar não é um acto solitário, sem vínculos a uma comunidade de origem, a qual se não perfila como travão à universalidade, mas antes se

([1]) *Tratado da Justiça*, p. 140 (doravante *TJ*).

apresenta como via ou mediação que a permite alcançar. Trata-se também de lembrar, como na altura escrevemos, citando António José Saraiva, que geralmente é através da cultura de origem que cada homem assimila as culturas alheias, razão por que estas nunca se poderão colocar no mesmo plano da primeira, por ser diferente o modo como se relacionam com a nossa subjectividade.

De facto, são deveras interessantes as referências de D. Jerónimo às particularidades culturais dos povos, sendo a mais consistente a que nos apresenta no *Tratado da Nobreza Civil*. Entende aí o Bispo de Silves que em todos os povos foram gravadas pela força da natureza «umas quantas propensões que lhes são específicas», herdadas pela descendência dos homens com tal energia que «em forma alguma se torna possível desarreigá-las» ([1]).

Todavia, não significa isto a diluição da história na multiplicidade dos caracteres e das nações, pois que, no *Tratado da Nobreza Cristã*, diz-nos, a propósito da ideia de cristandade, «que não há variedade e diferença entre os povos nos quais brilha a nobreza divina. Muito embora sejam dissemelhantes pelo sangue, díspares pela condição, e inumeráveis pelo lugar, todavia, depois que todos os povos foram congregados num único ponto, para que servissem sob a direcção de Cristo, imediatamente os ligou o mesmo vínculo de abnegação e parentesco» ([2]).

Tratava-se de reconhecer, acima das diversidades do sangue, das particularidades culturais ou do carácter, uma unidade superior, assente na virtude e na sabedoria.

O seu campo de interesses erguia-se sobre uma base sólida de estudos greco-latinos, sem dúvida a sua maior paixão, mas alargou-se ao hebraico e à teologia, que estudara em Bolonha, sem esquecer a Filosofia, que cursou na Universidade de Paris, e a história, que desenvolveu a propósito dos feitos de D. Manuel. Foi aliás sobre a vertente histórica das suas obras que Montaigne considerou, nos *Essais*, tratar-se do «maior historiador latino da nossa época» ([3]), embora, a bem da verdade, o título nos pareça exagerado, pois parte substancial da sua obra histórica foi erguida sob o labor e sob a dependência relativa de Damião de Góis.

Apesar de tudo, o seu nome tem permanecido relativamente esquecido — descontando a repetida e já vazia qualificação de «Cícero português» — ou pelo menos rodeado de alguma antipatia, seja pelo tom radical com que se entregou ao ataque a Lutero e Maquiavel em defesa dos princípios do catolicismo e do primado da ética sobre a política, seja sobretudo pelo facto de ter apoiado, na sequência da crise de 1580, a existência de uma monarquia luso-espanhola, a despeito de

([1]) *Tratados da Nobreza Civil e Cristã*, p. 91 (doravante *TNC*).
([2]) *Ibidem*, p. 181.
([3]) Montaigne, *Essais*, I, cap. 14.

ter sido um dos mais vincados críticos da cruzada de D. Sebastião em Alcácer Quibir, que tantas vezes desaconselhou, mostrando ao jovem monarca a imprudência e a evidência dos perigos emergentes, ou de ter sido através da sua obra histórica que o conhecimento das glórias pátrias se espalhou pela Europa culta, a despeito também de, nessa mesma obra, condenar a política de D. Manuel a respeito dos judeus, ou as censuras de que tinha sido alvo Damião de Góis.

Estamos portanto perante um homem lúcido e com verticalidade intelectual, como também perante um homem de convicções, que pôs a sua inegável arte da escrita ao serviço de um projecto cultural.

Em todo o caso, quis o destino que viesse a morrer em Tavira, em 1580, quando tentava acalmar a revolta popular perante a iminência de uma invasão do território nacional pelas forças espanholas, extinguindo-se a sua vida com a extinção da independência nacional.

Do ponto de vista filosófico são sete as obras que nos importa analisar: o *De nobilitate ciuili et christiana* (1542); o *De gloria* (1549); o *De iustitia* (1564); a *Epistola Hieronyni Osorii ad Serenissimam Elisabetam Angliae Reginam* (1562); o *In Gualterum Haddonem Magistrum...* (1567); o *De vera sapientia* (1578); e o diálogo *De regis institutione et disciplina* (1572).

Para uma correcta ordenação temática, vamos analisar conjuntamente estes textos, expondo separadamente os seus núcleos mais relevantes, até porque se verifica uma consistente unidade interna entre todos, dando corpo a um pensamento que se desenvolve em torno de um conjunto de temas e questões a que sempre permaneceu fiel, com relevância para a crítica a Martinho Lutero e a Maquiavel.

1. A justiça e a formosura

Começaremos por sublinhar a importância que nas suas obras atribui ao conceito de justiça, entendido na sua mais geral acepção de Bem, na sua relação com o Belo, confluindo no ideal de perfeição.

No pensamento de Jerónimo Osório transparece a centralidade do conceito de ordem, harmonia e proporção como expressão da lei divina, consubstanciando os conceitos de bondade e beleza. Se a justiça é tudo o que é definido pela lei e pelo direito e se, por outro lado, a lei suma e perfeitíssima é a mente e a razão de Deus, cumpre que analisemos o modo como ele criou e ordenou o mundo da natureza e o mundo dos homens, num quadro de ordem, harmonia, concórdia e formosura.

Em primeiro lugar, teremos de considerar que a ordem e formosura que reina no mundo da natureza deverá ser extensível ao mundo dos homens, sendo que

pela maior dignidade deste último, ou seja, pela primazia atribuída à alma, a sua beleza se avantaja, por se encontrar mais próximo da fonte de toda a justiça e de toda a lei. De facto, a ordem e a harmonia supõem a relação da diversidade à unidade, a qual exige que cada nível ocupe uma posição pré-determinada, «segundo certa ordem» (*TJ*, 203), para que possa brilhar o acordo entre todas as partes, só então se podendo falar de ornato e harmonia.

Jerónimo Osório revela-se, neste âmbito, tributário da física dos lugares naturais, que enforma o pensamento de Aristóteles: todas as coisas devem ocupar o lugar que lhes é próprio a título de realização da sua natureza individual, como também a título de consumação da ordem universal. Do mesmo modo, esta tese prolonga-se necessariamente na defesa da inércia do repouso, pois como a grande escala dos seres supõe uma ordem na qual as coisas mais elevadas se ligam às mais ínfimas através das que se encontram no meio, segue-se que se cada uma ocupar o seu lugar natural, não só se mantém a si própria, como contribui para a estabilidade de todas as outras, atendendo ao vínculo de união que permite realizar o todo: «E é assim que existe uma extraordinária harmonia na natureza, quando umas coisas dão estabilidade às outras e, por seu turno, são suportadas e sustentadas pelas naturezas das outras e, sem interrupção, umas se originam das outras» (*TJ*, 215).

Mas em que sentido poderemos afirmar que nesta admirável fábrica da natureza existe uma imagem da justiça? A resposta é convincente: não é certo que cada parte do mundo se mantém no seu espaço próprio sem invadir o alheio? Não é também certo que nenhuma parte prejudica a outra? Não é, finalmente, verdade que todas se encontram associadas de modo a formarem um todo uno belo?

Ora, a harmonia a que se refere só é possível se tiver sido obra da lei divina (pois repugna à razão que tenha sido resultado do acaso, retomando a quinta prova da existência de Deus de S. Tomás) que não só a cria mas sustenta, razão por que nela resplandece toda a formosura da justiça.

Daqui podemos passar ao mundo do homem, tanto na sua individualidade, como enquanto membro de uma comunidade social.

No primeiro caso, o que se refere ao homem como pessoa e como ser moral, nele resplandecerá a formosura da justiça se a ira não invadir os domínios da razão, se a sensualidade a não destronar do seu posto soberano, se cada parte do ânimo se conservar nos seus limites próprios, proporcionando a todos a paz, a tranquilidade e a divina constância ao longo da vida: «Por isso a justiça é uma firme equidade e autoridade da razão que, dependendo da lei inerente à mente de Deus, repele toda a associação com a torpeza e mantém cada parte do ânimo fiel ao ofício que lhe é próprio.» (*TJ*, 217)

Já quanto ao homem enquanto membro da comunidade social, a justiça consiste num «governo acertado, prudente e vigoroso», do qual se segue a verdadeira paz, ou seja, a concórdia dos espíritos em união estável e duradoira (1).

Nestes termos, o seu pensamento é concorde com a lição fundamental de Platão no tocante à justiça, desenvolvida no *Gorgias* e no livro I da *República*, pois nem depende da lei do mais forte, nem da relatividade e variação dos dados sensoriais, nem da capacidade persuasiva da retórica, nem da utilidade, da eficácia ou do convincente, mas tão-só do verdadeiro, abrindo-se a um universal ético.

É essa a condição do bem, como também a condição do belo, pois que para si o belo é a disposição conveniente de cada uma das partes para o seu fim particular e geral, ou, como dirá noutra das suas mais importantes obras: «A formosura é a forma mais apta, conveniente, proporcionada e lógica, devidamente matizada de reunir as partes, de modo a formarem um todo harmonioso. E, na verdade, a noção de beleza aplicada a todas as coisas belas, é quase idêntica; contudo, de tal modo que quanto mais elevada for a essência da coisa, tanto mais admirável será a sua beleza.» (2) Defensor entusiasta da beleza em si, eterna e uniforme, como meta ideal da alma, e tendo como fundamento a harmonia inteligível, Osório faz-se eco dessa concepção, aprofundada pelos medievais, de uma beleza fundada na congruência entre as partes em ordem à harmonia do todo.

No entanto, no texto acabado de citar, fala-nos dos graus da beleza permitindo-lhe defender, muito platonicamente, que assim como nada existe no mundo superior à razão, nenhuma beleza haverá tão sublime como a beleza da alma, consubstanciada na sabedoria, adornada pela modéstia, uma beleza constante e não fugaz, imutável e sempre idêntica, na qual radica o que é honesto e virtuoso.

Um dos momentos altos em que desenvolve esta noção de cosmo ordenado em conformidade com a justiça e com a lei, num plano hierarquicamente elevado e por isso mais belo, é a propósito da música, a respeito da qual dá mostra da sua sensibilidade de mecenas das artes e das letras. Sem prejuízo do que sobre este assunto escreveremos a respeito das disciplinas régias, importa desde já sublinhar que a música, como paradigma mais elevado da ordem e da harmonia espirituais, era condição fundamental, como sucedia na *República* de Platão (401b), para que o homem pudesse «aprender o verdadeiro alcance das leis, a vantagem que a ordem traz à vida e a doçura que se experimenta na moderação do espírito» pois que essa forma superior de beleza faz ver aos homens o quanto o bem-estar e a felicidade «residem na moderação da ordem e da justiça» (3). A harmonia espiritual traduzida

(1) *Da Instituição Real e Sua Disciplina*, p. 393 (doravante *IR*).
(2) *Ibidem*, p. 398.
(3) *Ibidem*, p. 321-322.

pela música é já por si a própria justiça num dos seus mais elevados graus, porque a partir dela, como também a partir da matemática, o espírito adquire uma analogia com a divindade, desprendendo-se dos sentidos, para contemplar directamente a harmonia e a beleza das coisas, na qual radica o bem e a justiça, processo que acaba por definir uma musicalidade ascensional da alma, que noutros textos seus diz ser missão essencial do filósofo-pedagogo, como adiante veremos.

Ora, perante esta mundividência, em que a justiça e a beleza supõe a ordem, a harmonia e a concórdia dos espíritos, perfilava-se no espírito do Bispo de Silves a ameaça da discórdia e da desunião no seio da cristandade, perpetrada pela acção de Lutero. Com efeito, o combate aos reformadores, que animou muitos dos seus escritos, tem em mente o «romper-se de todo a união cristã», mediante o «incêndio da mais sinistra discórdia», rasgando a túnica de Cristo e abrindo caminho a «infinitas dissenções» [1], as mesmas dissenções nas quais se afirmariam as modernas nacionalidades europeias.

2. A razão e a graça

Um dos núcleos do pensamento de Osório gira em torno da relação entre a razão e a graça, a propósito do qual exprime as mais veementes críticas a Martinho Lutero, nomeadamente no que se refere à conciliação entre a ciência divina e o livre arbítrio, à crítica da tese da corruptibilidade absoluta da natureza humana, bem como à tese luterana da predestinação, erguendo bem alto a eficácia das obras no processo da salvação individual.

A este respeito surge como fundamental a definição da fé, e, a propósito dela, a afirmação da insuficiência da razão quando se trata de equacionar a eminência do fim sobrenatural do homem, que no entanto não elimina o dinamismo da racionalidade e volição humanas, pois que o processo da justificação não se faz sem a sua colaboração activa.

O tema da vida como um espectáculo de enganos, da vida como sombra e como sonho, ou melhor, como «sonho de uma sombra», tão vincado desde o texto bíblico, e tão enfatizado pelos prosadores ascetas do seu tempo, nomeadamente por Frei Heitor Pinto, é por si também utilizado para reforçar a facilidade do engano a que se sujeitam todos os que se não ancoram no porto firme da fé, que é também o verdadeiro porto da verdade e da justiça, encarada como estádio em que a razão, vinculada com a essência divina, reprime os ímpetos desordenados das paixões, liberta-se da força da concupiscência e incita o ânimo ao zelo da Lei Divina.

[1] *Carta à Rainha de Inglaterra*, p. 193 (doravante *RI*).

Acima das atribulações e dos desenganos do mundo, acima da ansiedade e da insatisfação permanente dos que se esgotam na fugacidade das coisas do mundo, perfila-se um plano superior de paz e de estabilidade, de segurança, de ordem, de bondade e formosura que nos é dado pela autoridade, mediante a qual a fé é veiculada.

A este respeito, elabora-se desde logo a análise da sempre candente questão do mal, que em Jerónimo Osório é abordada em consonância com os ensinamentos de Santo Agostinho e de Dionísio Areopagita. O mal não é uma substância, nem uma potência, mas sim uma ausência, uma perturbação, uma diminuição do bem, em resultado da dificuldade do homem para discernir correctamente o verdadeiro bem. É impossível que exista algum ser humano que deseje naturalmente o mal pelo mal, pois um tal ser deixaria de existir por carecer de um mínimo suporte de bem, sendo certo que é à felicidade que todos endereçam as suas acções, nenhuma se realizando senão em vista da conjectura de que dela há-de resultar algo de bom: «Com efeito, se o ânimo não é incitado por nenhuma aparência de bem, jamais se moverá a realizar seja o que for. Pelo que, ao tirar-se qualquer aparência de bem, está-se a suprimir toda a acção.» (*TJ*, 102)

Assim, pode e deve entender-se que não é possível que o verdadeiro sábio proceda mal, sendo também necessário que todo o perverso seja louco e insensato. E quanto à existência de homens doutos que procedem mal, teremos de concluir que quando assim fazem se afastam da sabedoria e da prudência, em virtude da fragilidade da natureza humana corrupta, embora nem por isso lhes devamos retirar o rótulo de sábios, tal como o fiel quando peca não deixa de poder ser considerado como fiel, desde que esse pecado ou essa imprudência se não revele pertinaz, tranformando-o num desregrado. Em todo o caso, o que é de sublinhar é a afirmação do mérito das acções dos que procedem de acordo com o bem, e, consequentemente, a negação da tese de que todas as nossas acções estão maculadas pelo mal.

Que conclusão tirar a não ser a de que o mal é uma privação, uma falha da razão, tal como se dissermos que um doente o é na medida em que está privado ou diminuído em relação à plenitude da sua saúde, e que se não persistisse um determinado grau de saúde, por mais ínfimo que fosse, esse mesmo doente deixaria de viver.

Por outro lado, esta análise da questão do mal não estava completamente desligada da crítica à tese luterana segundo a qual toda a sensibilidade, todo o pensamento e todo o coração humano estavam, após o pecado, orientados para o mal, como por intrínseca fatalidade.

A doutrina luterana afirmava a impotência congénita do homem para desejar o bem em virtude do pecado, eliminando o livre arbítrio. É um facto que, para

Lutero, Deus sendo bom não pode fazer o mal, mas o mesmo não é dizer que ele não possa produzir o mal através dos perversos, utilizando ferramentas más que não podem resistir ao impulso divino.

O raciocínio de Lutero equiparava os perversos a uma espécie de ferramentas defeituosas que não poderiam permanecer nunca na ociosidade. Por isso, todas as suas acções eram defeituosas e perversas, não podendo eles querer, desejar ou agir a não ser em conformidade com as suas naturezas perversas. O ímpio é uma criatura de Deus que não pode querer ou fazer o bem e que por isso peca necessariamente. Já quanto às razões por que Deus não modifica as vontades perversas a que deu ser, entendia Lutero que não nos cabe a nós sondá-las, devendo-nos contentar com a adoração desse mistério, pois às acções de Deus não nos cabe atribuir causas nem razões, dado que a vontade de Deus não age submetida a leis ou a regras, sendo ela a regra de tudo. Assim, para Lutero, é pelo simples facto de Deus ter querido uma coisa que essa mesma coisa se torna justa, logo, a perversidade dos ímpios é justa, tal como o mal que através deles se produz.

Esta concepção, radicalmente oposta à de D. Jerónimo, terá importantes consequências ao nível da teoria do livre arbítrio e da predestinação, como veremos mais adiante.

Em todo o caso, definido o plano das motivações para a acção humana, considerado o plano da fragilidade (mas não de corruptibilidade absoluta) da nossa natureza, e os perigos da insensatez e da ilusão, que nos privam do esplendor da justiça, deve concluir-se, segundo Jerónimo Osório, que quanto mais firme e segura for a adesão do ânimo ao nosso juízo sobre o bem, tanto mais o seu empenhamento se perfila como mais forte e determinado.

Cabe então agora a reflexão sobre a segurança ou fragilidade desse juízo, o que é dizer: a análise da fé na orientação dos destinos do homem, dando corpo à sabedoria cristã.

O plano essencial em que o faz é o da relação e, ao mesmo tempo, o da distinção entre a fé, os sentidos e os argumentos. A fé distingue-se da opinião e da ciência, embora com elas confine em determinados aspectos: pela constância e estabilidade pode dizer-se semelhante à ciência e tem em comum com a opinião o carecer de evidência. Todavia, delas também difere: da primeira por se apoiar exclusivamente na autoridade e não na concatenação de argumentos; da segunda como a constância da fragilidade.

Trata-se assim de um «firme assentimento», de uma «segura adesão do espírito, fundada não em provas, mas na autoridade» (*TJ*, 98), devendo considerar-se que esta autoridade não é contra a razão, nem supõe estultos ou ligeiros os que a aceitam, dado que nada existe mais consonante com a recta razão «do que dar maior crédito à mente divina do que à razão humana» (*TJ*, 99).

Este aspecto é deveras importante, pois Jerónimo Osório não afirma um conflito entre a razão e a fé, entre a natureza e a graça, mas uma harmonia, no sentido em que é a própria razão que reconhece a sua abertura ao plano infinito da graça, assim se fortalecendo contra a injustiça e o erro, a insensatez e a estultícia, a frouxidão e mutabilidade da opinião, a discórdia ou desacordo entre os filósofos... É essa constância, essa firmeza, essa adesão emanada do mais profundo de nós próprios que a coloca num plano de superioridade em relação àquelas coisas que conhecemos pelos sentidos e sobre as quais concluímos pela razão, sendo certo que tanto os sentidos são falíveis e falazes, como os argumentos da razão enganam com frequência. Nesta conformidade o conceito de sábio e de sabedoria não se sustenta sem essa firme e profunda adesão do ânimo: «Apenas são sábios os que crêem em Deus, e não aqueles que, confiando na sua inteligência, se repartem por variadas opiniões, com argumentos deduzidos com mais agudeza que verdade [...]. Por isso, é suma a demência dos que julgam estultos e ligeiros os cristãos, por estes se apoiarem, não na razão, mas na fé. Como se existisse alguma coisa mais em consonância com a recta razão do que dar maior crédito à mente divina do que à razão humana.» (*TJ*, 99)

Insistimos nesta última parte do texto, pois ela é condição essencial para se compreender o seu pensamento: o apagamento do conflito entre a razão e a fé, que agitou tantas mentes no período moderno.

O que está verdadeiramente em causa é a impossibilidade ou a recusa em considerar a natureza e a graça em planos opostos, sublinhando antes a sua íntima relação, em radical contraposição às teses luteranas que levavam ao extremo essa separação, para encararem como diabólico tudo o que emerge da natureza humana.

Para Jerónimo Osório, o que distingue a caridade natural da que alcançamos por meio da fé não é uma questão de género e de essência, mas de grau e de grandeza. Chegamos mais uma vez a um ponto essencial, valendo por isso a pena apontar mais um texto em que dá nota dessa harmonia: «De modo que quem diz que o homem não pode sustentar a sua condição sem a ajuda do eficacíssimo poder de Deus, não está a diminuir a natureza humana, mas sim a provar a superior categoria que ele detém em toda a natureza. Do mesmo passo, está a demonstrar que a sua natureza é tão insigne que não pode ser regida sem a ajuda da mente divina.» (*TJ*, 193) Assim, a dignidade da natureza humana funda-se na união da alma com a mente de Deus, e na ideia de que quanto mais eminente é o lugar ocupado por uma criatura na grande escala dos seres, assim também é maior o concurso da providência divina para com ela. Logo, viver conforme à natureza é viver com os olhos postos em Deus e não o contrário, é reconhecer a abertura da razão finita do homem à razão infinita de Deus, ou seja, a necessidade da união

entre a razão e a revelação, determinando a separação entre ambas a conversão da vida humana no «sonho de uma sombra».

Por isso, formula o seu pensamento quase em termos silogísticos, pois que se é certo que quem obedece a Deus está a praticar a fé, é também certo, em virtude da premissa anteriormente exposta, que quem segue a recta razão está a praticar a fé (*TJ*, 185), mas uma fé que fortalece a razão e não reduz o homem à passividade luterana, pois que «não só a natureza não é destruída pela fé, mas também, ao invés, por meio da fé mais se fortifica e robustece» (*TJ*, 192). Posto isto, podemos concluir com outro texto paradigmático do *Tratado da Justiça*: «porquanto a recta razão não é mais que uma capacidade de deliberação obediente aos mandados divinos e muito conjunta com a mente de Deus: segue-se que quem se submete à recta razão, submete-se a Deus. Pelo que se conclui que o homem que segue a recta razão de forma alguma é alheio à fé. Além disso, a recta razão exerce-se quando a ilumina a luz da mente divina, que ela segue [...]. É por este motivo que a fé não pode ser separada da recta razão» (*TJ*, 109).

Portanto, dificilmente se compreenderá a obra de Jerónimo Osório se não operarmos com este conceito de razão que filosofa em íntima união com a revelação, e com um conceito de fé que tão-pouco se separa da razão, sustentando, no *De vera sapientia*, que a filosofia é o conhecimento de Deus (*finis igitur philosophiae est Deus cernere*).

A partir desta definição de recta-razão é legítimo perguntar como se colocava, a este humanista do Renascimento, a questão da cultura clássica? É evidente que houvera na antiguidade um grande número de varões que acreditaram no conselho e na providência divina. «Todavia, a sua crença não se erguia a tal ponto que entendessem [...] que cumpria colocar em Deus a finalidade da vida. Por isso, que importam as opiniões pouco consistentes por eles professadas acerca de Deus — tão manchadas de erro —, se o que nos importa considerar é o último fim?» (*TNC*, 160)

Por isso, comparando o saber clássico com a cultura cristã, não terá pejo em afirmar que é nos Livros Sagrados «que se contém a perfeita e vera filosofia» (*TNC*, 154), atribuindo à Bíblia, tal como Santo Agostinho, a autonomia da cultura cristã perante o mundo da cultura clássica.

No entanto, este juízo mais severo para com os clássicos é objecto de correcção quando se trata de referir as figuras de Sócrates e Platão, podendo considerar-se sem risco de errar que a obra do Bispo português, sobretudo o *De vera sapientia*, constitui um momento essencial do nosso platonismo do Renascimento.

Para Platão, como diz Osório, o homem apenas se torna sapiente quando se esforça para se tornar semelhante a Deus, acercando-se da luz divina, por ser Deus a suma verdade e o sumo bem. E como Deus é puro espírito, para Platão, a ver-

dade não reside nas coisas corpóreas mas nas coisas eternas, ou seja, no próprio Deus, razão por que o desejo da verdade é o desejo de Deus e o fim da filosofia é ver Deus ([1]).

O *De vera sapientia* surge-nos assim como um elogio de Sócrates nos diálogos de Platão, elogiando aqueles dois mestres da antiguidade por terem sabido deslocar o eixo da filosofia do estudo da natureza para o da virtude (*VS*, fl. 95a), e por situarem o caminho da sabedoria no voo da alma, desprendendo-se quanto possível dos laços corporais (*VS*, fl. 114b), mostrando como o cristianismo e a Escritura desenvolvem e aprofundam esta concepção teocêntrica.

Para o Bispo português, o cristianismo é um aprofundamento destas verdades do platonismo, superando embora a filosofia dos gregos mediante a «lição da cruz», sendo o sábio verdadeiro o que se entrega à «disciplina cristã».

3. Jerónimo Osório perante Lutero: a crítica à justificação pela fé

O que Osório mais criticava no pensamento de Lutero, para além do menosprezo das obras, era a capitulação perante a corruptibilidade absoluta da natureza humana, como se em todo o homem reinasse um apetite animal e monstruoso contra o qual era inútil resistir, carecendo cada um de nós de um poder capaz de fazer frente a esta dimensão de negatividade, que Lutero herdara em parte da sua interpretação de Santo Agostinho. Ora, o catolicismo não se equaciona sem o esforço interior, sem a transformação que em cada homem se dá mediante a conversão e a vitória sobre os desejos mais imediatos e sobre a fonte da concupiscência, vitória em função da qual se equaciona a candente questão do mérito, dependente da tese do bom uso do livre arbítrio, contra a doutrina luterana da predestinação.

Jerónimo Osório é talvez mais conhecido pelos insultos que em duas ou três passagens da sua obra dirigiu a Lutero, do que pelos conteúdos doutrinários que perseguiu.

É certo que tais insultos são reais, e revelam os extremos a que chegara o calor da polémica, sem a tranquilidade crítica que a posteridade costuma conceder. Perante Lutero, muitas vezes agiu como juiz mais interessado em condenar o réu do que no exame desapaixonado da sua doutrina. Mas como exigir-lhe desinteresse perante a cisão da cristandade? Como exigir-lhe que não caísse na tentação de derrubar um grande génio, passando-lhe uma rasteira com as imperfeições

([1]) *De vera sapientia*, fl. 86b (doravante *VS*).

pessoais de que nenhum humano se livra? Como exigir-lhe que resistisse à tentação de explicar Lutero com base na pretensa natureza imoral e patológica da sua personalidade, como se fosse crível que um homem moralmente corrupto e movido por interesses meramente pessoais pudesse dividir a Europa culta em dois mundos opostos?

Não podemos servir-nos da obra de Osório para aceder à essência do luteranismo, mas as suas críticas a Lutero abrem-nos as portas do conteúdo do pensamento do Bispo de Silves.

Osório não compreendeu que o grito de Lutero exprimia a insatisfação de uma alma piedosa que buscava restabelecer o primado do interiorismo e da espontaneidade do sentimento religioso, contra a objectivação, para si insuportável, do conteúdo da fé em leis e normas, traduzidas em mandamentos e preceitos que se julgavam emanações da vontade divina, dependendo a concessão da graça do seu cumprimento rigoroso.

Para Lutero, o homem não possui em si forças bastantes para o pormenorizado cumprimento de tais leis e normas, devido à corrupção da sua natureza, e daí a angústia que a lei provoca, e daí também a procura de uma religião para lá da lei, a busca de um Deus que não exige, mas que concede e que se dá, apesar das nossas fraquezas, que com elas se compadece e que, apesar delas, nos redime e justifica.

Não compreendeu Osório o escrupulismo e a angústia daquele monge que, quando cumpridor se sentia ainda assim pecador diante de Deus, com a consciência de jamais puder satisfazê-lo com as suas obras, e que encontrara na *Epístola aos Romanos* de S. Paulo (3, 28) a tese de uma justiça passiva de Deus e a chave para um novo Renascimento pessoal: a salvação reside, do lado de Deus, na *sola gratia*; do lado do homem, na *sola fides.*

O que o angustiava era a turturante dúvida sobre se as obras agradarão a Deus ou se ele exigiria mais de nós. Daí que a solução residisse num Deus que retirasse a salvação das mãos da vontade humana, prometendo receber-nos não pelas obras de cada um, mas pela sua misericórdia e pela sua graça.

Já para o Bispo português, é inaceitável a tese luterana de que todas as obras humanas se encontram manchadas pelo pecado, do mesmo modo que se lhe afigura merecedor de crítica o convite à altivez do ânimo, proveniente da crença segura na salvação individual que a simples posse de uma fé ardente proporciona, defendendo Lutero a separação radical entre o mundo do espírito e o mundo do corpo, situando-se a vivência religiosa apenas no primeiro plano.

Não o entendia assim Osório, para quem a fé desacompanhada das obras mais não era do que uma vã consolação de Lutero para os pecados próprios, resultado da sua incapacidade para evitar o mal, ou para percorrer o caminho da pri-

vação e da dor, com contrição dos pecados cometidos, como se a justiça pudesse ser alcançada com essa coexistência da fé e do pecado. Pergunta então: «Por que nos enganas, Lutero? Por que pretendes iludir a nossa perspicácia intelectual com a novidade das palavras?» (*TJ*, 115)

Com efeito, como poderia ser primeiro obtida a justiça, ou seja, como me poderia receber Deus na sua amizade sem que eu, pela contrição, detestasse os pecados cometidos, apresentando-se o homem perante Ele apenas com a altiva confiança que lhe é dada pela fé entendida à maneira de Lutero, isto é, a crença de que me salvarei apenas pelos merecimentos da graça de Cristo.

Sobre este assunto, Lutero considerava que se a fé dependesse da caridade, as obras seriam a coisa principal aos olhos de Deus, o mesmo sucedendo com o mérito pessoal, aspecto que de todo repudiava, pois pretendeu afastar o factor humano da sua doutrina da justificação, nela colocando a *sola gratia*.

Para o catolicismo de D. Jerónimo Osório, a saúde do espírito e, logo, a verdadeira justiça, radicava tanto na fé como na correlativa detestação do pecado, com arrependimento sincero, razão por que Deus nos exige uma sincera contrição antes de nos conceder a justiça. Já para Lutero, a contrição, antes da graça de Cristo, torna ainda maior o pecador, pois mais não era do que uma imperfeição da caridade. O arrependimento anterior à graça era necessariamente inconsistente, e, portanto, pecaminoso, pois, dado que ninguém conhecia a totalidade dos seus pecados, ninguém poderia afirmar-se verdadeiramente contrito.

Do mesmo modo, a altiva confiança proporcionada pela *sola fides* inspirara a Lutero um intimismo na relação do coração humano com Deus que de forma inaceitável se furtava à autoridade do papa, instaurando o que D. Jerónimo considera uma noção de liberdade própria daqueles que pela simples posse da fé se vêem desobrigados de tudo o mais (*RI*, 195-199). Neste ponto, Osório apenas viu parte da questão: é certo que, para Lutero, a libertação perante a objectivação dos conteúdos da fé em normas e leis supunha uma forma de interiorismo e de espontaneidade do sentimento religioso que passava necessariamente pela liberdade de consciência, pois que a palavra de Deus, tal como esta se apresentava aos homens, era a única autoridade e a norma de todas as normas. Por essa razão, o contacto entre Deus e a alma deixa de ser dependente exclusivamente do acto sacramental e dos ritos exteriores para passar a dar-se no seio de uma experiência religiosa, que Lutero lia no conceito agostiniano do *Deus et anima*. No entanto, por outro lado, não era menos certo que essa liberdade estava «vinculada interiormente», e não supunha uma autonomia religiosa incondicionada, pois nada mais objectivo existia para si do que o seu encontro com o Deus que lhe aparece no Evangelho, atribuindo à palavra divina o carácter de lei absoluta e indubitável, dotada de máxima objectividade.

4. O livre arbítrio e a crítica à doutrina da predestinação

Ao afirmar a corruptibilidade da natureza humana devido à não remissão dos pecados pelo baptismo e ao desvalorizar as obras, entendia Lutero não serem as obras que fazem o justo, mas sim o justo quem faz as boas obras, sendo que mesmo este, na boa obra, não deixa inteiramente de pecar, pois que a carne se opõe ao espírito e as forças da carne não amam a Deus. Logo, se o justo também peca nas boas obras, como poderia o livre arbítrio conseguir ou ser alguma coisa antes da justiça? Para Lutero é falso que o livre arbítrio prepare para a graça por meio de obras moralmente boas, ou que o livre arbítrio possa esforçar-se para entrar na graça, pelo que, sem negar completamente a liberdade, na acepção psicológica do termo, na medida em que o homem pode eleger este ou aquele motivo para a acção, nega no entanto o livre arbítrio no sentido ético.

Assim, para o pai da Reforma, após o pecado, o coração humano é inclinado para o mal em todo o tempo. Sempre que o livre arbítrio faz o que dele depende, temos as obras da fornicação e da impureza, da ira e da inveja, as obras da morte que de nenhum modo podem conduzir à vida e à salvação, não passando de ficção tudo o que desde então se tinha escrito sobre a preparação do livre arbítrio para a graça, pois, antes desta, tudo o que o homem fizer estará imbuído pelo pecado, pela carne e pela morte, não se recebendo a graça por obras congruentes.

Supunha pois Lutero que o espírito de Cristo e o livre arbítrio eram coisas contrárias, pelo que soprando aquele secava este, não podendo o livre arbítrio permanecer conjuntamente com a palavra divina, pois não está nem apto nem preparado para a acolher. Por outro lado, se não estava em poder do homem essa preparação do caminho para receber os passos de Deus, para Lutero nem sequer estava sobre o poder do homem o caminho para os seus maus passos. Interpretando um texto de Jeremias (X, 23) onde se proclama «Eu sei, Senhor, que não é do homem o seu caminho, nem é do varão o andar e dirigir os seus passos» e conjugando-o com outro texto de S. Paulo (*Rom.*, I, 28) onde se lê: «Deus entregou-os a um sentimento depravado para que fizessem coisas que não convêm», Lutero conclui que é Deus quem produz nos ímpios as más obras. Para Lutero era difícil pensar um mundo onde alguma coisa se pudesse produzir sem Deus, sendo a necessidade uma consequência forçosa da sua omnipotência, tal como a sua omnisciência tem por forçosa consequência a anulação do livre arbítrio no homem, pois nada pode produzir-se de modo diferente daquele que ele previu desde toda a eternidade.

Nesta conformidade, tudo sucede por necessidade, a vontade e as obras humanas de nada servem, pelo que a salvação depende unicamente da decisão, da vontade e da acção de Deus, afirmando então um rigoroso determinismo teológico,

expresso na célebre imagem da alma alimária de carga de Deus ou do Demónio. Por seu turno, o mais elevado grau da fé consiste em crer que é justo e piedoso um Deus que predestinou à salvação um tão pequeno número de homens, tendo condenado um número tão elevado. Se esta realidade pudesse compreender-se com a razão, o homem não necessitaria da fé. Estava assim lançada a doutrina luterana da predestinação, que merecerá a crítica de D. Jerónimo Osório.

Para o Bispo português, o pensamento de Lutero sobre a origem do mal e a nulidade do livre arbítrio «destrói as leis, aniquila os entendimentos, faz desaparecer a mente, estropia os sentimentos, corrompe os costumes e perturba toda a ordem da existência, pois imputa a Deus, autor de todos os bens, as causas dos crimes e fá-lo réu de iniquidade, crueldade e loucura» (*TJ*, 308). Essa era a pior das concepções de Lutero, pois não atribuía a necessidade aos astros, como os astrólogos da Babilónia, nem às Parcas, como os Poetas, nem ao Fado, como os filósofos da antiguidade, ou a uma potência nociva como os maniqueus, mas ao próprio Deus, que de nós faz instrumentos da sua inclemência e do seu rigor, sendo certo que a necessidade e o determinismo reina apenas na ordem da natureza, onde certos efeitos se seguem necessariamente a causas precedentes. Já no que respeita ao mundo humano, como também ao dos anjos, Deus quis que neles reinasse a liberdade.

Com efeito, a racionalidade e o livre arbítrio são um efeito da benignidade divina, pois, como diz D. Jerónimo, todos os detentores da racionalidade foram criados para a felicidade celeste, a qual só pode ser alcançada pelo merecimento da virtude, e como a verdadeira virtude não pode ser praticada a não ser livremente, se Deus retirasse aos homens a liberdade de escolher, estava por consequência a retirar-lhes toda a possibilidade de acederem à felicidade celeste, pois quem não é livre de praticar o bem ou o mal, não pode ser justo, e não podendo ser justo tão-pouco pode ser semelhante a Deus, não podendo por isso unir-se com ele através da «semelhança».

Defender o contrário, como fazia Lutero, era aceitar uma doutrina que, como escreveu na *Carta à Rainha de Inglaterra* «amordaça a razão humana, rouba a liberdade de opinião, agrilhoa a vontade com cadeias eternas e priva de tal forma o homem de todo o julgamento e de toda a sensibilidade, deixando-o de tal maneira espoliado de qualquer arbítrio próprio que não há ponta de diferença entre ele e uma pedra» (*RI*, 201).

Voltamos assim à questão do mal. A posição para que D. Jerónimo apela supõe a distinção entre a vontade permissiva e a vontade deliberativa de Deus, o que é dizer que umas coisas são feitas por Deus e outras apenas por ele toleradas. Esta distinção permite compreender que Deus faça somente coisas boas, enquanto as más sejam por ele toleradas; nesse sentido, Deus não é autor do mal, pois criou

bons e livres os seus agentes, mas ensinou-lhes também que estava nas mãos de cada um aceitar ou recusar a sua luz e o seu auxílio.

O que o homem faz de mau fá-lo por ter recusado a sua luz, logo, os ímpios não são meros instrumentos ou ferramentas criadas defeituosas por Deus no mistério insondável da sua Vontade, como queria Lutero, não podendo o mal ser realizado por impulso de Deus, gerando-se neste caso uma contradição impossível.

Todavia, o mal praticado pelos perversos tão-pouco escapa à justiça de Deus, pois «tolera que alguns bens saiam daqueles males a fim de, por essa via, fazer voltar a desordem à ordem e restabelecer a harmonia da lei eterna» (*TJ*, 324).

Esta era a resposta do catolicismo à tese luterana acima enunciada, pois não sendo Deus que impulsiona os males, faz com que eles se reintegrem na ordem, razão por que não escapam ao seu poder. Diz então: «A suma bondade de nenhum modo permitiria os males, se não tivesse a certeza de que dos nossos males sairiam bens.» (*TJ*, 324) Pode assim dizer-se que todas as acções do ânimo são sempre livres, o mesmo não sucedendo sempre com os seus efeitos.

Não menos interessantes são as críticas directas que move contra a doutrina da predestinação. Vimos acima que Lutero considerava inexplicável a predestinação, e que à vontade divina não se deveriam exigir razões, regras ou leis, por ser ela a única regra, sendo justo tudo o que nela radica.

Diferente é a posição do defensor do catolicismo romano ao dirigir-se directamente a Lutero: «Mostra a causa, apresenta a razão pela qual Deus acha que deve castigar no homem, com penas eternas, não a obra do homem, mas exclusivamente a Sua obra. Ou reconheces que estás completamente louco?» (*TJ*, 332) Não era verdade que ao destruir-se o livre arbítrio se destruiria a causa que justificaria o castigo ou o prémio?

Por isso, a doutrina da predestinação é por si considerada como «um abominável insulto», pois que uns alcançariam a glória à custa da perdição inexplicável de outros, ocasionada sem motivo grave.

Por sua vez, a sempre candente questão da conciliação da ciência divina com a liberdade humana, que para Lutero não era possível, merece-lhe a maior atenção. Tomando como ponto de partida o exemplo de Judas, considera Osório que se chegaria ao absurdo de dizer que Judas não foi condenado por causa do seu crime, mas que se tornou perverso porque anteriormente fora condenado, tornando-se culpado por causa da sentença do juiz.

A posição de Osório supõe em primeiro lugar a concepção de um Deus para quem não há diferença entre pretérito e futuro, pois que todas as coisas são por ele conhecidas num eterno presente. Logo, antes de condenar o homem pela Sua sentença, Deus viu «primeiramente» o homem impuro permanecer no crime e repudiar totalmente a sua clemência.

A essência da questão radica no facto de que o conhecimento que Deus tem do crime futuro antecipa a Sua sentença, não quanto ao tempo, mas quanto à «causa e razão». Vale a pena seguirmos as suas palavras, nas quais desfere um ataque directo às teses de Lutero: «Pois precisamente porque, com toda a contumácia, haviam de abraçar o crime e, até ao derradeiro suspiro, fechar os ouvidos às vozes divinas, por isso mesmo foram condenados por um juízo antecipado de Deus. De facto, embora o pecado deles pertencesse a um tempo futuro, todavia pôde sempre ser reconduzido ao juízo de Deus, como se já tivesse sido cometido por obra. Pelo que — para dizê-lo numa palavra — precisamente porque viriam a ser infiéis e desprezadores da clemência de Deus, por isso foram reservados para as penas sempiternas, e não certamente o contrário. Portanto, foi com justiça que os condenou o juízo divino, pois a divina mente sabia que aconteceria que estes prefeririam ser sepultados nas trevas sempiternas, a receberem na sua mente a luz divina.» (*TJ*, 345)

Nesta conformidade, é legítimo dizer-se que Deus destinou este ou aquele homem à glória ou ao inferno antes de poderem realizar qualquer coisa boa ou má, e, mesmo, antes de nascerem, sendo que esta pré-visão divina não implica qualquer necessidade para as decisões humanas. Todavia esta afirmação é susbtancialmente distinta, no seu significado profundo, da de Lutero, pois para o catolicismo de Osório, Deus a ninguém constrange, mas a todos aconselha e convida: é mediante a pré-visão do uso do livre arbítrio que Deus decide conferir estes ou aqueles meios de auxílio.

Nenhum homem age mal porque Deus previu que tal homem assim faria, mas Deus pré-viu esse acto exactamente porque esse homem viria a pecar. Ponhamos de novo o exemplo de Judas: Judas não pecou porque Deus previu que ele pecasse, mas pecou porque quis. Mas poderia Deus ter previsto o pecado de Judas e Judas não ter pecado? Não. Todavia, se Judas não tivesse pecado, Deus tão-pouco preveria que Judas pecasse, pois suprimindo-se o que é consequente, está-se a suprimir também o que é antecedente. Em qualquer dos casos, Judas sempre teve em seu poder os dois caminhos, e os futuros não são porque Deus os conhece, mas Deus conhece-os porque eles são.

Esta é uma das marcas importantes do humanismo de D. Jerónimo Osório, nomeadamente quando insiste, contra Lutero, que Deus respeita o livre arbítrio, convidando o homem ao caminho certo sem o obrigar. Aliás, um dos desenvolvimentos mais interessantes deste ponto surge-nos no *De rebus Emmanuelis*, quando critica abertamente a política de D. Manuel para com os judeus.

A expulsão dos judeus não foi para si um procedimento «legítimo nem cristão», fazendo questão de lembrar que acima dos príncipes, se forem insensatos, colocava os homens de talento, ainda que pobres e humildes.

A ilegitimidade do acto residia em que contrariava a lei divina, com a qual todas as leis, como abaixo veremos, se devem conformar. Vejamos as suas palavras: «Obriga-los a crer o que afincadamente menosprezam e rejeitam? Deliberares pôr impedimento à liberdade do arbítrio e deitar peias aos entendimentos? O que não é possível nem o consente o santíssimo nome de Jesus Cristo, que dos homens só requer voluntário sacrifício, não obriga nem de força, que nunca mandou violentar ânimos, mas afeiçoar vontades, e convidá-las ao trato do verdadeiro cristianismo (1).

À luz do seu pensamento jurídico-político, veremos que Osório considerava que uma lei ilegítima, como era a que determinara a expulsão dos judeus, não era lei, nem como tal deveria ser obedecida, embora o não diga abertamente no contexto deste seu comentário.

5. A origem do poder

Jerónimo Osório foi também um filósofo da política, pois reflectiu de forma sistemática sobre as diversas realidades inerentes à natureza e exercício do poder temporal, e se nos pontos que analisámos acima vimos que elegeu Lutero como principal inimigo, nos aspectos a que agora nos dedicaremos veremos que identificou Maquiavel como principal adversário. Em todo o caso, as obras mais importantes que agora nos importa analisar são os *Tratados da Nobreza Civil e Cristã* e o *Da Instituição Real e sua Disciplina.*

A primeira questão que importa desde logo colocar é a de saber por que razão sendo todos os homens iguais por natureza, há uns que se privam da sua liberdade originária em função do domínio que a outros reconhecem?

A equação desta questão supõe a distinção entre o interesse particular e o interesse geral ou bem comum, ou seja, a afirmação da existência da comunidade como entidade transpessoal dotada de fins próprios, não necessariamente coincidentes com o interesse particular de cada um dos seus membros. Assim, no *Tratado da Nobreza Civil*, entende o nosso Bispo que «aquilo que concorre para a felicidade actual de cada indivíduo, não é de tanta importância como aquilo que mais se acomoda à dilatada conservação e prosperidade da sociedade» (*TNC*, 106-107), e a razão da maior importância do bem comum sobre o interesse particular reside no facto de aquele não poder afrontar, por definição, o proveito e a felicidade de todos, dado que sem a ordem e hierarquia que a comunidade política supõe não poderia sustentar-se a saúde ou a conservação de nenhuma das partes.

(1) *Da Vida e Feitos de El Rei D. Manuel*, p. 31 (doravante *VFR*).

Nesta conformidade, a tranquilidade que a ordem da comunidade organizada politicamente supõe garante mais o interesse de cada parte do que uma situação de anarquia ou de desassossego generalizado.

No *De regis institutione*, entende essa exigência de harmonia, que preside à comunidade política, à luz da harmonia da natureza, servindo-se do significado da palavra grega *cosmon*, ou seja, «coisa perfeita». De facto, dando mostra de consumado humanista, explica que em Homero os reis surgem designados como «cosméteras», cuja tradução mais fiel é a de «obreiros de coisas perfeitas», sendo que com o vocábulo *cosmon* os gregos exprimiam também o mundo, devido à harmonia e beleza da natureza. Então, a mesma palavra servia aos gregos tanto para designar a perfeição e harmonia da natureza, como o «conjunto dos homens unidos pelo direito», por não poder haver dúvidas «de que o estado da república, fundado na lei, adornado pelos bons costumes, no qual todos os cidadãos, ligados entre si por uma aliança pública, estejam, à uma, absolutamente de acordo no que respeita à salvação pública [...] imite, pela sua ordem, harmonia e beleza a perfeição e a concórdia do mundo» (*IR*, 372).

Assim, e por este motivo, a sociedade é uma realidade natural, naquele sentido em que o consenso dos homens e dos povos se deverá atribuir à lei natural, uma «singularíssima fatalidade», cuja necessidade assenta nas relações que necessariamente se estabelecem entre os indivíduos, como também nas infindas diversidades com que a natureza, sobre aquele fundo comum originariamente idêntico, dotou os indivíduos.

Há no entanto uma distinção importante a estabelecer, muito vincada pelos pensadores escolásticos, na sequência de S. Tomás de Aquino. Com efeito, para o Bispo de Silves, o domínio político apresenta um fundamento no direito natural, pois que defende peremptoriamente que «em toda a qualidade de coisas, nada mais acomodado ao arranjo e disposição da natureza do que as leis e o poder, sem os quais não se mantêm perduravelmente nem as nações, nem as cidades, nem os lares» (*TNC*, 110), o mesmo não podendo dizer-se do domínio servil.

Esta distinção é essencial, pois por aí se compreende que D. Jerónimo considere a servidão como o pior dos males, mas tendo o cuidado de separar a servidão da obediência, vendo aí a mesma distância que separa o amo do guia.

Se o servo trabalha por azo final de proveito alheio, dado que o amo tudo refere à utilidade própria, o guia visa a salvação dos que dirige. A obediência ao guia é natural; a servidão não, por isso é dever de cada um pôr a sua vontade sob o senhorio da verdadeira nobreza.

É esta noção de nobreza, como guia dos povos, na base da noção de serviço, generosidade e despojamento que sustenta todo o seu *Tratado da Nobreza Civil*, no qual se entrega ao estudo da origem da nobreza, em consonância com o estudo da

origem histórica e imediata do poder temporal, ao mesmo tempo que reflecte sobre a sua natureza e finalidade.

A origem da nobreza radica no merecimento, pelo que o que divide e separa os homens não é a fortuna nem a excelência do corpo, mas a superioridade do ânimo com que a natureza dotou alguns dos homens. Na realidade, assim como os caracteres anímicos das nações e dos povos se comunicam aos seus descendentes, também o valor do ânimo se comunica pela estirpe, pelo que podemos considerar que o merecimento procede dos costumes e do zelo, mas também do sangue e da natureza. Não queria isto dizer que esta nobreza ou que o merecimento não estivessem ao alcance de todos, pois que o mérito a todos foi franqueado, mas sim que entre a nobreza já constituída havia mais condições e também maior obrigação para cumprir essa superior forma de merecimento que se reporta à utilidade comum.

Portanto, é certo que todos os homens nascem iguais, porém, essa igualdade substancial não impede a imensa diversidade das aptidões e dos caracteres que cada um traz consigo desde o nascimento e que vai fortalecendo ao longo de gerações, não esquecendo o nosso humanista de reforçar a importância da pedagogia e da educação, pois «tão grande é o impulso da educação dada em criança que, faltando ela, ninguém chegará a produzir algo de digno» (*IR*, 227). Essa é a origem da nobreza, cuja principal função ou ofício é servir o bem comum, com desprendimento, abnegação e coragem, com os olhos sempre postos na justiça, que tanto para o Bispo português como para Aristóteles era o «esplendor máximo da virtude».

Acederam estes nobres ao poder quando os membros da comunidade, decidiram agradecer a memória daqueles a quem estavam obrigados por incontáveis benefícios. Vejamos as suas palavras: «Portanto, se buscais conhecer o momento a partir do qual a nobreza adquiriu pública consideração, sabei que ela começou a ter seu ser quando, por vez primeira, os homens se ajuntaram, sujeitando-se ao império vinculativo da lei; e a tal estado se chegou, graças a varões postos nas mais altas eminências.» (*TNC*, 98) Esta sujeição ao império vinculativo da lei traduz uma confluência entre a necessidade natural e a vontade livre, que ao agir de acordo com a sua natureza, não supõe constrangimento, situação na qual radica a tese de que a soberania tem origem no povo, que como já vimos no primeiro volume desta obra é largamente maioritária entre os jurisconsultos portugueses da Idade Média, estendendo-se agora também ao Renascimento.

É certo e indubitável que em termos mediatos, o poder tem origem em Deus, como escrevera S. Paulo, e como o Bispo de Silves faz questão de confirmar, ao referir que «o poder de mandar vem de Deus» (*IR*, 385). Todavia, deve entender-se que esse mesmo poder vem de Deus através do povo, que o transmite ao soberano.

O Bispo de Silves insiste muito, ao longo das suas obras, na tese da origem popular do poder e no inicial reconhecimento voluntário do mérito da justiça dos que foram alçados ao poder de governar em prol do bem comum. Foi quando os homens, perseguidos pela iniquidade e tirania dos mais fortes, buscaram o socorro de um «varão singular em engenho», capaz de pelo seu zelo reprimir os homicídios, castigar os desmandos e congregar os fracos com os fortes, que este logrou «que a sua virtude e potestade, ao serem reconhecidas tão brilhantes pelo mérito da justiça, se reputassem como o único garante da vida [...]. A soberania régia, portanto, nasceu da fonte da justiça; dela tiveram ser os nobres próceres» (*TNC*, 116).

Noutras passagens do *De regis institutione* acentuará mais esta vertente do seu pensamento, nomeadamente quando considera que o poder do rei «não é exclusivo dele, mas pertença de toda a nação» (*IR*, 211-212), ou quando coloca o rei perante a desonra do incumprimento da finalidade para a qual o povo o elegeu e lhe deu o poder: «Acaso te elevou o povo a tão grande dignidade, acaso te colocou num lugar tão perto de Deus para o perderes?» (*IR*, 449)

Cabe aqui uma referência à importante carta que dirige a D. Catarina, criticando-a severamente por pretender abandonar o reino e recolher-se em Castela. De facto, os soberanos estão imbuídos de uma obrigação a que se não podem furtar, e acima dos seus interesses pessoais estão os interesses da comunidade. Se era «ofício» dos soberanos «fazer mercê aos bons e castigar os ruins», indo-se D. Catarina para Castela «fará tudo ao contrário», pelo que, com a sua partida «no temporal ganharia pouco e no espiritual perderia muito», sublinhando, a terminar, que a soberana, «pela grande obrigação que tem a estas terras», é «obrigada a atalhar» desmandos, como condição da justiça e da saúde da comunidade política.

Nestas teses podemos encontrar também a medida do distanciamento da sua doutrina política perante as concepções de Lutero, defensor de um absolutismo que diviniza o poder dos soberanos, bem como da servidão de uns e do poder despótico de outros.

6. O fundamento ético do poder e a crítica à autonomia da política

Do que até aqui dissemos já podemos antever a importância da justiça como essência da soberania, o que é dizer a importância de uma concepção do poder cuja essência radica na ética. Significa isto que um rei ou governador que não paute a sua conduta e acção por esses princípios, não é merecedor do nome de rei, e a comunidade por ele dirigida deixará de constituir uma comunidade política.

De facto, se o que define a comunidade política é a existência de um conjunto de homens livres irmanados numa igualdade de direitos, conclui-se que quando a justiça estiver corrompida a liberdade extingue-se e a comunidade perde aquilo que a define. A justiça é assim a virtude «que traz a paz e a tranquilidade, que fortalece a república, que enriquece e dilata o império» (*IR*, 258).

Neste contexto, a centralidade da justiça supõe a confluência das outras três virtudes cardeais: a fortaleza, a temperança e a prudência, pois que ninguém a poderá cumprir não sendo magnânimo e moderado. Por consequência, «se é a temeridade, a insensatez e a concupiscência que administram a república, quando deveria ser a sabedoria, a fortaleza e a temperança, então, não haverá um vestígio sequer de verdadeira justiça» (*IR*, 176). Jerónimo Osório entende a justiça à maneira de Aristóteles, no livro V da *Ética a Nicómaco,* à qual atribui o direito de estruturação das demais virtudes, pois é ela que interpreta o carácter da medida correcta das outras, sendo assim a principal e mais importante na administração da pólis.

Compreende-se pois que a finalidade do poder, tal como a finalidade da ética, é contribuir para a perfeição do homem, «tornar justos todos os cidadãos», «dirigindo rectamente os que se entregaram à vossa protecção para o fim a que tendem», e dado que a eminência do fim a que o homem tende é de natureza espiritual, segue-se que o poder tem uma finalidade espiritual, que é a de orientar os homens para Deus ao nível dos assuntos temporais.

Por isso, devem os reis agir a exemplo de Deus, sendo assim dotados de um múnus divino, no sentido preciso em que refere: «O rei desempenha na terra uma função divina; é vigário e administrador do Supremo e Sempiterno, donde se infere que ninguém poderá sabiamente governar se não puser toda a sua alma no Rei Supremo e se não se comportar a exemplo dele.» (*IR*, 247)

Outro aspecto que com a questão da justiça se relaciona é o da paz, pois a prevalência da justiça sobre a paz representa, até certo ponto, a primazia da ética sobre a política.

Este será um dos pontos importantes da sua crítica a Maquiavel: a glória não se conquista em façanhas militares gratuitas e lesivas do direito, mas na administração correcta da justiça, só sendo legítimo mover a guerra se o seu fim for o de assegurar a justiça. A guerra que tenha em vista a ambição da glória é indigna do cargo real.

Todavia, a mais incisiva crítica ao secretário florentino é expressa quando uma das personagens do diálogo que compõe o *De regis* afirma que muitas vezes o rei, «para não descurar o interesse da república, deverá praticar, com astúcia, actos fraudulentos» (*IR*, 82), prosseguindo o mesmo personagem na enumeração da crueza das situações concretas que determinavam uma distância trágica entre a realidade e o direito, entre os factos e os princípios.

Essa distância foi, de facto, um dos principais motivos para a elaboração do *Príncipe*. As palavras-chave desse verdadeiro manual de sobrevivência política no mar caudaloso dos interesses egoístas dos homens, sobre o pano de fundo de uma concepção pessimista da natureza humana, são certamente *utilidade, astúcia, experiência, prudência, fama, conveniência, simulação.*

O ponto de partida para a separação entre a política e a ética radicava na constatação da desfasagem entre o que Maquiavel chamava a verdade positiva e a imaginação, entre o como se vive e o como se deveria viver (1). Por isso, não pode o príncipe viver e agir sempre de acordo com a rectidão dos princípios, situação que apenas seria aceitável «se todos os homens fossem bons», vindo, a partir daí, a enunciar o célebre princípio da legitimidade dos meios em função do fim a atingir (2).

É certo que o contexto em que Maquiavel escreve é muito preciso e vem enunciado nos capítulos finais de *O Príncipe*, que é o de encontrar uma cabeça para a difícil tarefa da unificação da Itália, curando-lhe as feridas de que há tanto tempo padecia. O Príncipe de que fala seria Lourenço de Médicis, que Maquiavel acreditava poder ser o redentor da Itália, bastando para tanto «que siga os preceitos dos grandes homens a que me referi» (3), ficando assim apto a dominar a fortuna em favor da grandeza italiana. A Itália, como no capítulo XXV escreveu, era a «sede destas variações e a que lhes deu o movimento».

No entanto, para os repúblicos portugueses desta época, nomeadamente para o Bispo de Silves, os fins louváveis não justificavam os meios nem o comportamento dos «grandes homens», cujo exemplo Maquiavel oferecia ao seu desejado redentor, eram modelo a seguir.

Por isso, pergunta D. Jerónimo Osório se seria legítimo sustentar que o direito que respeita aos reis não está nas leis nem na equidade, mas nas armas, e no poder do mando? Se nos conselhos reais mais se deverá atender à utilidade e à glória, do que às normas religiosas e jurídicas? Se mais vale a violência dos combates do que o exagerado escrúpulo no cumprimento do dever? Ou se é aceitável a tese dos que sustentam que quem se contenta em governar bem, dentro da justiça, chegará a uma velhice inglória, como se os reis estivessem perante a alternativa ou o dilema de optar pela glória ou pelo direito e pela justiça? (*IR*, 133)

(1) «De modo que quem deixa o que se faz pelo que se deveria fazer, atinge mais depressa a ruína do que a sua salvação: porque um homem que em tudo queira proceder como um homem de bem, prepara a sua ruína entre tantos que não são bons. Por isso, é necessário um príncipe aprender a ser mau e a usar ou não essa maldade consoante as necessidades», *O Príncipe*, cap. XV.

(2) «Nas acções de todos os homens, e principalmente nas dos príncipes, das quais não se pode recorrer, atende-se ao fim. Faça pois o Príncipe por vencer e por manter o seu estado; os meios serão sempre julgados honrosos e de todos louvados», *O Príncipe*, cap. XVIII.

(3) *O Príncipe*, cap. XXVI.

Noutras partes da sua obra continua a questionar ponto por ponto as teses de Maquiavel, seja o conselho do florentino para que o soberano falte à palavra se a utilidade do Estado assim o exigir [1], seja a preferência dada por Maquiavel à avareza sobre a liberalidade [2] Com efeito, pergunta: «Será acaso forçoso ter-se por rei quem falta à sua palavra?», ou «quem se dá à avareza, antepondo o seu dinheiro à salvação da pátria e às vantagens de todos os cidadãos?» (*IR*, 259).

A grande questão é que uma tal concepção da política ignora a dimensão pedagógica da figura do rei, alicerçada num quadro exemplarista. Se a realidade é perversa e se os homens na sua maioria são maus, importa que o rei os corrija não só com leis justas, mas também com a dinâmica do seu exemplo. Todos deverão ver no príncipe «um exemplo eloquente de fidelidade e probidade para ser imitado» (*IR*, 259), ou, como diz noutro texto, «toda a república imita os costumes do príncipe» (*RI*, 161), para concluir no *De Gloria* que nada há de mais «vergonhoso que um príncipe astucioso e trapaceiro» [3].

Para o Bispo português, o argumento da utilidade e da eficácia, constantemente bramido por Maquiavel, apenas se sustentava na aparência, porque não poderia existir utilidade ligada à desonestidade. Para Osório, como para Aristóteles, «aquilo que a princípio tem aparência de bem, com o andar do tempo logo se manifesta como verdadeiro mal» (*IR*, 258), por nada poder perdurar se não tiver por base a fidelidade humana, razão pela qual «todas as vantagens devidas à mentira facilmente se dissipam», sendo o falso bem um verdadeiro mal, e o falso prazer uma autêntica dor. Por isso, sustentará com toda a clareza que o príncipe não deve mentir, mesmo estando em causa o bem comum, sublinhando sem cessar que «se andamos em busca do que é útil, toda a essência da utilidade deverá pôr-se indubitavelmente no conhecimento da verdade» (*IR*, 332).

Este será também um dos temas mais abordados no seu tratado *De Gloria*, todo ele elaborado contra os que teimavam em situar a glória no aplauso do vulgo, contra os ambiciosos que tem pelo contrário dos fortes, a todos opondo os ensinamentos de Cristo, razão por que proclama sem pejo que a verdadeira glória «*non est populi voluntatem, sed rectam rationem*», a qual, como vimos no início, não se sustenta sem a fé ou sem a luz divina.

Costuma por vezes justificar-se as concepções políticas de Maquiavel com a perspectiva negativa que este tinha sobre a natureza dos homens, sobre a ignorância,

[1] «A experiência mostra que nos nossos tempos só fizeram grandes coisas aqueles príncipes que tiveram em pouca conta as promessas feitas», *O Príncipe*, cap. XVIII. A este preceito responde Osório no *Da Instituição Real...*, p. 259.

[2] «Diz a prudência que é preferível ser mesquinho a ser liberal», *O Príncipe*, cap. XVI. A este respeito responde Osório na p. 259, da mesma obra.

[3] «De Gloria», in *Opera Omnia*, p. 223.

o egoísmo e a maldade, ensinando assim o Príncipe a sobreviver nesse mundo perverso, respondendo-lhe com as mesmas armas. Sucede porém que Osório também tinha uma imagem profundamente negativa das massas ignaras e do vulgo, mas não capitulou perante essa situação que tão bem conhecia. Ao invés de ensinar o príncipe a responder ao mal com outro mal, impunha-lhe que pagasse à comunidade os préstimos que lhe haviam sido dados pelos seus educadores exímios: se a realidade é perversa, importa educar o príncipe na constância e na firmeza da virtude, para que a possa enfrentar e posteriormente corrigir, ensinando, como outrora fora ensinado.

É certo, portanto, que o mundo dos princípios, o mundo do dever-ser não coincide com a realidade mais imediata do quotidiano dos homens, mas é também certo que a missão do príncipe não é sobreviver à custa desse desfasamento, mas reduzi-lo em tudo o que estiver ao alcance do seu saber e da sua sabedoria.

7. O paternalismo régio: o amor e o temor

A ideia de que os reis devem agir a exemplo de Deus e de que o seu mando sobre os homens deve ser conforme ao mando de Deus sobre o mundo, supõe igualmente a importância de uma concepção paternalista do poder régio temporal, que se exerce pelo amor e não pelo temor, e, em todo o caso, sempre com o fim da vantagem pública e nunca da própria. Ser rei e unicamente rei é ser «tutor, patrono e pai da pátria» (*IR*, 246).

Supõe-se assim uma relação amorosa de protecção, à imagem da atmosfera familiar que agora se pretende alargar ao conjunto da comunidade bem como à sua regência. São a este respeito interessantes os textos em que convida o rei a estar próximo dos súbditos, não se fechando na altivez da sua majestade, à semelhança dos monarcas orientais, que para serem venerados de todos se escondiam, sendo admirados como deuses, e apresentando-se sempre «com aspecto grave, carrancudo; não falando a ninguém como se fossem imagens de culto privado [...], à vista do qual todos tremem de medo» (*IR*, 127-128).

Por isso, a prevalência do amor sobre o temor surge como natural e evidente. É certo que o recear sentar-se no banco dos réus é sempre um remédio necessário, mas será sempre menos seguro e menos estável do que o amor da honestidade.

Assim, a crítica do medo no exercício da governação e na relação entre senhores e súbditos é um dos tópicos marcantes da sua obra: «O medo, por si só, nunca constituiu reduto seguro para defesa da república. De resto, a missão que se firma em violências e ameaças não pode ser duradoira» (*IR*, 256), pois ninguém suportará o medo eternamente, sendo mais violenta a revolta no momento da libertação.

A imagem do príncipe aponta assim para as virtudes da mansidão, da moderação, da proximidade com os súbditos, e para uma pedagogia que se exerce pela dinâmica do exemplo e da palavra, como adiante veremos a propósito da retórica.

Este foi também um dos momentos altos da sua crítica a Maquiavel, que, no capítulo XVI do *Príncipe*, depois de mostrar os inconvenientes da liberalidade do soberano, invoca a experiência, para ensinar a Lourenço de Médicis que mais vale ser temido que amado, não confundindo embora o temor com o ódio gerador da revolta.

Da mesma forma, estas considerações de Osório não se desligavam de uma crítica indirecta às doutrinas de Lutero, defensor da prepotência dos poderosos, por considerar que uma sociedade mundana assente na caridade era uma inversão de factores entre o reino do mundo, onde deve reinar a obediência confundida com o temor, e o reino do espírito, único onde a igualdade e a caridade se exerceriam por direito próprio, sendo pois a sociedade mundana uma expiação perpétua do pecado original, justificando-se assim todo o torpel de servidões e injustiças.

8. As formas de governo

Aceitando a classificação canónica de Aristóteles sobre as três formas legítimas de governo, tratava-se também de escolher a mais excelente. Neste particular, Osório a despeito da sua defesa da monarquia, admitiu também que era preferível um regime republicano que assegurasse a justiça e os bons costumes do que uma monarquia depravada.

Todavia, se o fim da comunidade é manter a união, a paz e a concórdia entre os cidadãos livres, melhor poderia concorrer para esse fim um homem só do que uma pluralidade de governantes, dadas as dissenções que frequentemente os dilaceram, e as discórdias, crimes e invejas que daí nascem. O governo de um só era a melhor condição para manter a união de todos, até porque as concepções paternalistas que defendeu, bem como as considerações que tecera acerca da primazia do amor sobre o temor, o fazem considerar que «a coisa mais útil para irmanar todos os cidadãos num só amor, é o governo de um só príncipe supremo» (*IR*, 207).

Por outro lado, a sua tendência para a inércia do repouso levava-o a considerar que sendo a monarquia entre nós um regime secular, dignificado pela vetustez, e não havendo experiências evidentes de tirania entre os monarcas portugueses, seria dever de todos os cidadãos lutarem pela manutenção do regime vigente, pois a sua alteração geraria convulsões perturbadoras da paz e da concórdia.

Este parece ser aliás um argumento de base que se sobrepõe inclusive aos argumentos tirados da história, dado que considera que tão criminoso seria alguém que-

rer alterar um regime republicano que funcionasse rectamente, como alterar-se um regime monárquico que cumprisse os seus fins. Em qualquer dos casos, a permanência dos regimes vigentes e a continuidade é um argumento essencial para o fazer defender a monarquia portuguesa, «de maneira que tão criminoso será querer entregar todo o poder a um só cidadão, numa república livre, como combater a realeza, pretendendo destronar o próprio rei, numa monarquia» (*IR*, 206), pois que a paz, desde que fundada na liberdade e na justiça, é um valor superior às formas de governo.

9. Eleição ou hereditariedade no regime monárquico

Estabelecida a sua preferência pela monarquia, no quadro mais alargado da legitimidade do regime republicano, e afirmada a tese da soberania inicial do povo, importava agora dirimir a questão da hereditariedade, ou não, do cargo real.

Esta questão colocou-se em Portugal a propósito da crise de 1383-1385, embora já tivesse sido abordada por frei Álvaro Pais, como vimos no primeiro volume desta obra, voltando a colocar-se agora com nova acuidade a propósito da sucessão do Cardeal-Rei.

De facto, perante a interrupção da linha de sucessão directa na crise de 1383--1385, argumentava o doutor João das Regras que cabia então ao povo eleger o novo rei. Esta tese supunha que o primeiro elo da dinastia real era eleito, mas que após a sua morte lhe sucederia o seu herdeiro directo, estabelecendo-se uma cerimónia de reconhecimento popular tanto na aclamação do rei, como no seu juramento de fidelidade, pois era tese comum entre os nossos jurisconsultos que a sucessiva eleição do rei acarretaria perturbações desnecessárias à estabilidade do corpo social.

Esta era também a posição de D. Jerónimo Osório, que a expressa muito claramente no *De regis institutione,* mostrando-se partidário da sucessão *iure hereditario.*

Por outro lado, como bom humanista, o autor atribuía importante eficácia à pedagogia, pelo que o impulso da educação dada ao príncipe, conjugada com a memória das virtudes familiares, dificilmente faria indigno de governar o filho de um rei. Este é aliás um dos momentos privilegiados em que D. Jerónimo Osório explana o seu pensamento pedagógico, como processo longo de formação do espírito a partir da mais tenra idade, pois «tão grande é o impulso da educação dada em criança, que faltando ela ninguém chegará a produzir algo de digno» (*IR*, 227).

Quer isto dizer que a educação só é eficaz e meritória quando incide sobre os primeiros anos da puerícia, por isso é de esperar resultados bem diferentes entre um príncipe que desde a mais tenra idade começou a ser instruído na virtude e na

justiça, bem como no vasto acervo das disciplinas régias, e alguém que assume o cargo de rei sem nunca suspeitar que haveria de ser tal.

Quem garantiria que tal varão não tivesse sido em outros tempos astuto e malicioso, sendo certo que estes males, se praticados com pertinácia e latentes na alma, não se podem corrigir com a disciplina da educação, sendo também certo que as crianças, sendo doces e clementes por natureza, «é com a maior facilidade que se domam», razão por que «pela educação e pela disciplina poderão os educadores orientar o infante menino no sentido que lhes aprouver» (*IR*, 240), na certeza de que só permanecerá indelével no espírito de cada um aquilo que foi aprendido de modo firme e estável.

Dom Jerónimo Osório não se distancia por isso da tese mais comum da eleição inicial do rei, afirmando depois a maior comodidade da sucessão hereditária, mediante consenso popular, manifestada na cerimónia do levantamento ou aclamação.

Outro aspecto digno de realce no apelo que faz ao costume é a tipificação do caso português que, como acima dissemos, fixara o princípio electivo desde os momentos iniciais da formação do Estado: «Se diverso tem sido o procedimento de outros povos, que sigam eles os seus costumes e mantenhamos nós cuidadosamente os nossos.» (*IR*, 241)

10. A sujeição do rei às leis

A posição de D. Jerónimo Osório sobre a questão enunciada determina a obrigatoriedade da submissão do soberano não só à lei, mas também aos costumes admitidos por todos, aos quais atribui a força das leis humanas escritas.

Para o autor, quando o rei transgride a lei, atraiçoa a sua função, assemelhando-se ao tirano, o qual não é verdadeiro rei.

Essa era aliás uma das facetas da sua crítica a Maquiavel, bem como a Lutero, pois nega o bispo português que o rei mais poderoso seja aquele que pode agir como lhe aprouver, sem limitações de qualquer espécie, propondo-se obter quanto vir ou desejar, quando o verdadeiro poder reside no domínio e na vitória constante sobre a concupiscência, sendo esse o título da glória. A diferença entre o rei e o tirano está em que o primeiro a si próprio se considera adstrito e obrigado ao cumprimento não só da lei divina e da lei natural, mas também da lei humana, e como esta não permite ao rei um poder infinito, o rei legítimo «deixa-se limitar pela lei e pela razão», acrescentando ainda, como acima escrevemos, os «costumes», que conjuntamente com as leis determinam a «salvação e a dignidade da república» (*IR*, 219).

Estas considerações do Bispo de Silves mostram que, tal como a globalidade dos teóricos portugueses do século XVI, não era partidário do poder absoluto do rei,

desde que por absoluto entendamos um poder ilimitado, que era de todo contrário às concepções que, como vimos, defendeu.

O confronto destas suas concepções com a prática surge-nos muito claramente nos comentários que tece à política do Imperador Carlos V, no *De rebus Emmanuelis*.

Nesta obra, Osório acusa Carlos V de abuso de poder na tributação dos povos da Espanha, e no desrespeito pelos costumes e tradições de liberdade dos foros e municípios. Lembra por isso ao imperador espanhol que no direito de sustentação do rei pelos súbditos «há certas balizas» que o soberano não pode ultrapassar, e que, em tal caso, é legítima a revolta dos povos, pois o rei não é dono do reino mas apenas seu representante. Por isso, invoca e defende abertamente o princípio da resistência ao rei injusto: «Muitos povos, escorando-se no presídio da nobreza, resistiam resolutos ao que D. Carlos requeria. Ora, o princípio desta resistência, a ser feita com o devido comedimento, não era inteiramente para tomar em mal.» (*VFR*, vol. II, 259)

O que estava em causa era pois o desrespeito pela justiça, perdendo Carlos V o «genuíno brasão de justo e compassivo» à custa de uma falsa liberalidade, que mais não consistia do que em encher os tesouros dos nobres e os paços dos poderosos à custa das lágrimas e gemidos da república. Assim, e voltando à questão essencial do paternalismo, proclama que se justamente se quisesse intitular rei, também deveria considerar-se «pai da pátria».

11. As disciplinas régias

Já em vários momentos abordámos a importância da educação do príncipe, bem como a sua dinâmica na governação da república, em correlação com o fundamento ético da política. Cabe agora aprofundar mais os conteúdos programáticos dessa educação, com referência ao universo disciplinar correspondente, no qual vamos destacar a dialéctica, a retórica, a poética, a música e a matemática, denotando em todas elas um vincado pendor platónico.

Situando-nos por agora nas duas artes do *trivium*, a dialéctica e a retórica, o seu elogio a respeito do poder não tem a ver com o ludíbrio que geralmente associamos aos perigos da arte retórica e das subtilezas dialécticas, mas com a dimensão paternal e pedagógica que associa à figura do rei, embora a respeito de todas as disciplinas discorra sobre os perigos que a sua corrupção acarreta.

A proximidade entre o soberano e os súbditos exerce-se amiúde pela palavra, e, por outro lado, a recusa do despotismo e das imposições arbitrárias impõem a necessidade da persuasão, desde que exercida em função do discurso da verdade. Assim, o triunfo da retórica e da dialéctica dá-se num contexto de crí-

tica ao despotismo e ao absolutismo, vincando antes um clima de liberdade e persuasão.

A dialéctica é por si encarada, à semelhança dos humanistas do Renascimento, como uma arte de argumentar, no sentido do discernimento das falácias dos termos, da descoberta das siladas sofísticas, da separação entre a verdade aparente e a verdade sólida. Ora, dado que o fim do poder régio temporal é a condução dos súbditos para a felicidade, e como a mesma felicidade se não alcança sem o conhecimento da verdade, não poderá o soberano desprezar tal arte, na qual transpira essa importante componente pedagógica, que é a de dispor e ordenar tudo o que é confuso, com vista a uma correcta apreensão. Nesse sentido, a dialéctica assume-se como uma arte que visa uma aproximação à verdade em matérias não susceptíveis de demonstração apodíctica.

É também da necessidade de garantir a eficácia persuasiva do discurso verdadeiro que nasce a retórica, agora reduzida ao ornamento do discurso e já desprovida do importante momento heurístico que detinha na antiguidade.

A dialéctica é o fundamento da eloquência, e, sem a solidez dos argumenos, toda a arte de bem falar se resumirá ao culto estéril da forma, sem conteúdo verdadeiro. Assim, a confluência da arte de inventar os argumentos, de tirar conclusões e de expor ordenadamente os exemplos, com a elegância da palavra, representa a forma mais convincente de «aliciar vontades e de atrair as almas».

Vemos assim que o poder não se exerce privilegiadamente pela força, mas pela solidez dos argumentos verdadeiros, aliados à técnica da persuasão, alcançando-se assim a formação da alma pela palavra, como determinavam os mestres da antiguidade.

Aliás, esta associação entre a retórica e a liberdade, tal como a sua contrária, que articulava a decadência da retórica com o advento do despotismo, no qual Tácito vira a decadência da retórica, é muito sublinhada por Osório. Na verdade, o soberano de que nos fala, não orienta uma comunidade de servos, mas uma comunidade política, razão por que não dá ordens a escravos mas a homens livres, que menos se determinam pela violência e pelo medo do que pelo livre assentimento.

As leis por que se regem os homens livres, como são os que vivem numa monarquia legítima, só são eficazes se estes reconhecerem a utilidade que das mesmas advem para o bem comum, e nessa tarefa de reconhecimento é essencial a palavra do rei, pois «como para expor devidamente o conceito de bem comum se torna necessária a eloquência, segue-se que também esta é função do rei, concorrendo muito para a sua missão e autoridade» (*IR*, 351). Noutro passo de significado não menos importante considera que «muito mais próprio é do rei atrair e entusiamar livremente vontades com a eloquência do que coagir ânimos hostis por meio de ameaças e castigos» (*IR*, 353). É por esta razão que assume o princípio ex-

posto por Tácito no *Diálogo dos Oradores*, segundo o qual a eloquência sempre floresceu entre os povos livres, vindo a sua decadência a afirmar-se quando a liberdade recuou, quando os soberanos se apartaram dos súbditos deixando de voar entre eles como a rainha das abelhas e, finalmente, tornando-se silenciosos, tomando-se o silêncio do rei por expressão de autoridade suprema. Nesta conformidade, entende que «um príncipe que não fala é um retrato mudo» (*IR*, 361).

O poder de convicção do verbo é pois superior ao da força, mas sempre com a prevenção de que se trata do discurso da verdade e não da oratória cujo fim é tão-somente o da ostentação do engenho.

Em consonância com a retórica estava igualmente a poética, à qual dedica largas considerações. Neste âmbito, era Homero o paradigma dos poetas, porque ninguém melhor do que ele exprimira a virtude e a verdade como finalidades da poesia.

O que há de mais interessante nas suas considerações sobre a poesia é a definição da ideia de uma verdade mais pura que a da história, uma verdade que se constitui à luz dos princípios da imitação da natureza e que busca atrair mais facilmente os homens ao desejo das virtudes e ao repúdio da perversidade e da ignomínia.

As referências que faz à poética aproximam-no claramente de Aristóteles, nomeadamente do cap. IX da *Poética* (1451b), onde o Estagirita faz a distinção entre a poesia e a história, remetendo aquela para o domínio do que é possível segundo a verosimilhança e a necessidade, referindo-se preferencialmente ao universal, narrando o historiador o que aconteceu, e o poeta o que poderia acontecer, razão por que atribui à poesia uma dimensão mais «filosófica» do que à história.

Cumpre pois entender, diz-nos D. Jerónimo Osório, que as belas descrições de Homero não sucederam na realidade concreta das circunstâncias, dos lugares e dos tempos, mas são figuras, imagens e símbolos que exprimem a natureza profunda dos homens. Aos que se voltam contra as pretensas «mentiras dos poetas», contrapondo-lhes a força das doutrinas «organizadas em métodos filosóficos», chama a atenção para as virtudes da eloquência e da linguagem estética, para o valor figurativo das imagens e para a força dos símbolos. Tal sucede quando ao falar de Ulisses e de Nestor na poesia de Homero refere que neles podemos compreender, com a «incrível e divina beleza da eloquência», a essência da coragem num, e da sabedoria no outro, fora da «linguagem subtil e espinhosa que traria enfado aos leitores, como fazem repetidamente os filósofos» (*TNC*, 100-101).

Já no que respeita à narrativa dos historiadores, encadeando os factos, contrapõe, como fizera Aristóteles, a verdade da história à verdade da poesia, atribuindo a esta um valor superior: «Não se espera do poeta e do historiador a mesma verdade. Com efeito, na história apenas se descrevem os acontecimentos

tica ao despotismo e ao absolutismo, vincando antes um clima de liberdade e persuasão.

A dialéctica é por si encarada, à semelhança dos humanistas do Renascimento, como uma arte de argumentar, no sentido do discernimento das falácias dos termos, da descoberta das siladas sofísticas, da separação entre a verdade aparente e a verdade sólida. Ora, dado que o fim do poder régio temporal é a condução dos súbditos para a felicidade, e como a mesma felicidade se não alcança sem o conhecimento da verdade, não poderá o soberano desprezar tal arte, na qual transpira essa importante componente pedagógica, que é a de dispor e ordenar tudo o que é confuso, com vista a uma correcta apreensão. Nesse sentido, a dialéctica assume-se como uma arte que visa uma aproximação à verdade em matérias não susceptíveis de demonstração apodíctica.

É também da necessidade de garantir a eficácia persuasiva do discurso verdadeiro que nasce a retórica, agora reduzida ao ornamento do discurso e já desprovida do importante momento heurístico que detinha na antiguidade.

A dialéctica é o fundamento da eloquência, e, sem a solidez dos argumenos, toda a arte de bem falar se resumirá ao culto estéril da forma, sem conteúdo verdadeiro. Assim, a confluência da arte de inventar os argumentos, de tirar conclusões e de expor ordenadamente os exemplos, com a elegância da palavra, representa a forma mais convincente de «aliciar vontades e de atrair as almas».

Vemos assim que o poder não se exerce privilegiadamente pela força, mas pela solidez dos argumentos verdadeiros, aliados à técnica da persuasão, alcançando-se assim a formação da alma pela palavra, como determinavam os mestres da antiguidade.

Aliás, esta associação entre a retórica e a liberdade, tal como a sua contrária, que articulava a decadência da retórica com o advento do despotismo, no qual Tácito vira a decadência da retórica, é muito sublinhada por Osório. Na verdade, o soberano de que nos fala, não orienta uma comunidade de servos, mas uma comunidade política, razão por que não dá ordens a escravos mas a homens livres, que menos se determinam pela violência e pelo medo do que pelo livre assentimento.

As leis por que se regem os homens livres, como são os que vivem numa monarquia legítima, só são eficazes se estes reconhecerem a utilidade que das mesmas advem para o bem comum, e nessa tarefa de reconhecimento é essencial a palavra do rei, pois «como para expor devidamente o conceito de bem comum se torna necessária a eloquência, segue-se que também esta é função do rei, concorrendo muito para a sua missão e autoridade» (*IR*, 351). Noutro passo de significado não menos importante considera que «muito mais próprio é do rei atrair e entusiamar livremente vontades com a eloquência do que coagir ânimos hostis por meio de ameaças e castigos» (*IR*, 353). É por esta razão que assume o princípio ex-

posto por Tácito no *Diálogo dos Oradores*, segundo o qual a eloquência sempre floresceu entre os povos livres, vindo a sua decadência a afirmar-se quando a liberdade recuou, quando os soberanos se apartaram dos súbditos deixando de voar entre eles como a rainha das abelhas e, finalmente, tornando-se silenciosos, tomando-se o silêncio do rei por expressão de autoridade suprema. Nesta conformidade, entende que «um príncipe que não fala é um retrato mudo» (*IR*, 361).

O poder de convicção do verbo é pois superior ao da força, mas sempre com a prevenção de que se trata do discurso da verdade e não da oratória cujo fim é tão-somente o da ostentação do engenho.

Em consonância com a retórica estava igualmente a poética, à qual dedica largas considerações. Neste âmbito, era Homero o paradigma dos poetas, porque ninguém melhor do que ele exprimira a virtude e a verdade como finalidades da poesia.

O que há de mais interessante nas suas considerações sobre a poesia é a definição da ideia de uma verdade mais pura que a da história, uma verdade que se constitui à luz dos princípios da imitação da natureza e que busca atrair mais facilmente os homens ao desejo das virtudes e ao repúdio da perversidade e da ignomínia.

As referências que faz à poética aproximam-no claramente de Aristóteles, nomeadamente do cap. IX da *Poética* (1451b), onde o Estagirita faz a distinção entre a poesia e a história, remetendo aquela para o domínio do que é possível segundo a verosimilhança e a necessidade, referindo-se preferencialmente ao universal, narrando o historiador o que aconteceu, e o poeta o que poderia acontecer, razão por que atribui à poesia uma dimensão mais «filosófica» do que à história.

Cumpre pois entender, diz-nos D. Jerónimo Osório, que as belas descrições de Homero não sucederam na realidade concreta das circunstâncias, dos lugares e dos tempos, mas são figuras, imagens e símbolos que exprimem a natureza profunda dos homens. Aos que se voltam contra as pretensas «mentiras dos poetas», contrapondo-lhes a força das doutrinas «organizadas em métodos filosóficos», chama a atenção para as virtudes da eloquência e da linguagem estética, para o valor figurativo das imagens e para a força dos símbolos. Tal sucede quando ao falar de Ulisses e de Nestor na poesia de Homero refere que neles podemos compreender, com a «incrível e divina beleza da eloquência», a essência da coragem num, e da sabedoria no outro, fora da «linguagem subtil e espinhosa que traria enfado aos leitores, como fazem repetidamente os filósofos» (*TNC*, 100-101).

Já no que respeita à narrativa dos historiadores, encadeando os factos, contrapõe, como fizera Aristóteles, a verdade da história à verdade da poesia, atribuindo a esta um valor superior: «Não se espera do poeta e do historiador a mesma verdade. Com efeito, na história apenas se descrevem os acontecimentos

passados para os transmitir à memória da posteridade. Porém, os poetas, que têm outro objectivo, apresentam muito mais coisas destinadas ao honesto prazer dos ouvidos. Por isso, na história, a principal virtude consiste na exposição verdadeira e simples dos acontecimentos passados, definidos pelas circunstâncias de lugares, pessoas e tempos. A linguagem dos poetas, porém, assim como está mais limitada pela métrica, assim também tem maior liberdade na exposição dos conteúdos.» (*TNC*, 101)

De que liberdade se trata? Da mesma que possuem os pintores — aproximando-se assim da célebre expressão horaciana «*ut pictura poesis*» — cuja imitação da natureza não consiste num ofício de reprodução servil do que os sentidos captam, mas numa imitação onde entram necessariamente «as linhas das ideias» para nos oferecer de forma mais pura porque mais bela, e como tal mais verdadeira, os caracteres dos homens, os ludíbrios da fortuna, a condição da vida, enfim, «tudo quanto há de ilustre e obscuro, de honesto e grave, de torpe e vergonhoso, tudo quanto se deve procurar, e tudo de que se deve fugir» (*TNC*, 101). Todavia, a despeito de não enjeitar o célebre tópico que aproxima a poesia da pintura, Osório atribui vantagem à poesia sobre a pintura, como já sublinhou Sebastião Tavares de Pinho, ao recordar a passagem em que Osório se refere à poesia como «pintura viva» ([1]), sobretudo no *De regis*, atribuindo-lhe um «dinamismo peculiar» que considerava alheio à estética pictórica, seja pela riqueza da voz, seja pelo peculiar movimento que anima a descrição poética. ([2])

Trata-se de uma penetração da mente capaz de, em poucas palavras mas com elegância e decência, nos transmitir a plenitude da verdade, não na sua dimensão particular, mas na sua dimensão geral e universal, com a vantagem de ser melhor aceite na memória dos homens, porque enriquecida com os recursos do estilo — onde se inclui a ficção, o prodígio e o maravilhoso — mas também com a vantagem de transpor as barreiras do tempo passado, para adquirir o valor da universalidade e da constância, pois se refere ao que de mais permanente e imutável existe na vida humana. Assim, pelos recursos do estilo supera a filosofia — porque, como diz no *De regis*, «fica mais gravado no fundo do nosso espírito aquilo que incute, justamente com o encanto, o assombro» —, e pela universalidade e plenitude supera a história.

Num passo do *De Gloria* expressará de forma eloquentíssima a nobreza da poesia, encarada como dádiva divina: «Dádiva divina esta de libertar da injúria do

([1]) Sebastião Tavares de Pinho, «Poética e Poesia em D. Jerónimo Osório», in *Humanitas*, XXXV-XXXVI, Coimbra, 1983-84.

([2]) Diz Osório no De regis...: «*Est enim poema uiua quaedam pictura, multo magis animos in quamcunque partem se contulerit impellens, quam omnes excellentium pictorum tabulae*», De regis, *Opera Omnia*, I, 384.

esquecimento para os cumes do prestígio as realidades insígnes, e de conter, com o seu engenho, a própria morte, que tudo apaga.» (1)

Todavia, tal como fizera a respeito da retórica, abordando os perigos da sua corrupção e uso desonesto, e recordando a antiga condenação de Platão, o mesmo faz para a poesia, sobretudo no livro em que aborda a natural tendência de todos os homens para desejarem a glória. Devido ao seu poder encantatório e à sua extraordinária capacidade de persuasão, os recursos do estilo e a capacidade de penetração da mente que Deus dá aos poetas pode e tem sido muitas vezes posta ao serviço da mentira e do desejo de glória dos levianos que a não merecem.

Neste enquadramento, havia ainda um aspecto essencial a referir: D. Jerónimo tinha consciência de que a força da palavra poética era tal que não só poderia atribuir falsa glória a quem a comprasse, mas sobretudo poderia obstruir a memória dos que merecem a imortalidade. Lembra por isso que se chegara a uma situação de perversidade em que «o supremo esforço pela respeitabilidade própria de nada aproveitará àqueles que têm irados contra si os poetas e historiadores» (2), transformados num poder temível na sociedade dos homens.

Esse poder mais não era do que o aproveitamento indevido da distância que sempre separaria a realidade factual da que resulta da invenção poética, e, num passo do *De regis*, lembra que a distância entre a verdade e a mentira reside essencialmente na pureza ou impureza da intenção do poeta, ou seja: «a mentira não reside nem na imitação nem no seu exagero, mas na fraude e na maldade» (3).

Mas retirados os perigos da perversidade, era a poesia uma das disciplinas essenciais da educação do príncipe, por essa mesma dimensão de verdade e de universalidade, e pela sua capacidade para inclinar para a virtude o ânimo do jovem príncipe.

Em consonância com a potencialidade estética e pedagógica da poesia encontrava-se igualmente a música, cuja abordagem não pode deixar de lembrar o texto de Platão, na *República*, onde disserta sobre o ideal de educação pela música e pela ginástica (*Rep.* 401b). Para Platão, o ritmo e a harmonia penetram mais fundo na alma do jovem, afectando-a profundamente, conferindo-lhe uma conformação natural para honrar o que é belo e bom, pois que o amor verdadeiro ama por natureza e com moderação a harmonia, a ordem e a beleza, não se dissociando a música da temperança, da generosidade nem da grandeza de alma.

(1) «De Gloria», *Opera Omnia*, 1592, liv. I, 170.
(2) *Ibidem*.
(3) Citado por Sebastião Tavares de Pinho, *op. cit.*, p. 253.

Já para o Bispo de Silves «o ódio à música é prova de bárbara crueldade» (*IR*, 319), pelo que a sua função é afeiçoar a humanidade, convidando à moderação, e contendo «os prazeres no limite da honestidade». Daí que seja essencial aos reis, não só porque é fonte de honesto prazer no equilíbrio entre os momentos de aturado trabalho e necessário lazer, mas sobretudo porque orienta o ânimo do príncipe para a humanidade e o amor, afastando-o da crueldade.

Subjacente a esta vertente estava, como no primeiro ponto deste estudo já referimos, a importância da ordem e da harmonia em consonância com o seu conceito de justiça. De facto, trata-se não apenas de sublinhar a doçura experimentada na moderação do espírito, mas também de conhecer «a vantagem que a ordem traz à vida», razão pela qual «podemos aprender pelo canto o verdadeiro alcance das leis».

Na realidade, a suavidade não está tanto na voz, como na «norma, na cadência, no compasso» que a modulam. Então, se a suavidade supõe a ordem, quer isso dizer que o espírito só pode estar pleno de suavidade quando todas as suas faculdades estiverem sujeitas a um ritmo e a uma ordem, ou seja, «a uma lei determinada», a qual é tanto mais suave quanto mais nobres forem as faculdades sujeitas a essa mesma cadência musical. Trata-se portanto da harmonia das almas a que atribui uma vertente de fixidez e de constância. Por isso, escreve que o rei deveria dar-se ao estudo da música, «para entender, com as suas normas, que o bem-estar e felicidade residem na moderação da ordem e da justiça» (*IR*, 322).

Em conclusão, o que se sublinha é a excelência da ordem e harmonia entre as faculdades do espírito, sujeitas a uma mesma lei, como modelo ou paradigma da ordem, harmonia e formosura que a justiça supõe, pois esta não poderia dar-se sem «a sinfonia dos espíritos» (*IR*, 329), como condição do acesso à verdade.

Faltava no entanto a prevenção contra os perigos de tal arte e, assim como não se esquecera a respeito da retórica de evocar a condenação de Platão contra os seus abusadores, é também Platão que agora cita, pois partindo da comum constatação de que nada havia tão eficaz como as artes da palavra e do canto para conquistar as almas e para fazer ceder os costumes, impõe um combate não menos eficaz à languidez e afeminação que a corrupção do canto provocariam no ânimo do jovem rei. Vale por isso a prescrição de Platão, impondo que só fosse admitida a música que louvasse a Deus e honrasse a virtude, ou cantasse os feitos do heroísmo e da coragem.

Na mesma linha platonizante cabe finalmente uma referência à matemática. A sua argumentação é de coloração platónica, pois a matemática é a ciência que mais aproxima o homem da divindade. É por ela que o espírito se desprende dos sentidos, para observar directamente a beleza e a harmonia das coisas que não se

alteram no turbilhão dos tempos. Vale a pena transcrever as suas palavras: «Na verdade, o espírito vai abstraindo, pouco a pouco, das próprias coisas que podem enumerar-se, para contemplar directamente, e em si mesmos, os próprios números, sem qualquer relação com as coisas corpóreas. Virá depois a entender melhor que a beleza do decoro e da honra, que todo o esplendor da justiça e da virtude se contêm na noção e na lei dos números.» (*IR*, 337)

Osório deixa transparecer aqui a sua simpatia pelas antigas concepções pitagóricas, pois quando fala na «noção e na lei dos números» está certamente a evocar um significado de número que supõe a noção de harmonia e de quantidade proporcional e adequada, remetendo para a noção mais profunda de «cosmo».

12. Contra Maquiavel em defesa da Igreja romana

O quadro do pensamento político de Jerónimo Osório, acima exposto, como de um modo geral o quadro dos pensadores peninsulares do século XVI, distancia-se substancialmente de uma linha de pensamento que veremos surgir em Itália desde os inícios do século XVI, alargado a uma pluralidade de autores, mas que por comodidade é costume reportar unicamente a Maquiavel.

De facto, o secretário florentino estava longe de ser um autor isolado, e enquadra-se como elo de um movimento mais amplo, do qual participam Francesco Guicciardini (1483-1540) e Traiano Boccalini (1556-1613), para citar os mais relevantes. Não foi pois apenas Maquiavel quem autonomizou a política perante a ética, pois Guicciardini proclamou sem pejo que o poder político assentava na violência, e Boccalini entendeu que não é nem a justiça nem o bem comum que se constituem em finalidade do poder temporal dos soberanos, sendo apenas o interesse que regula os seus discursos. No entanto, é apenas contra Maquiavel que Jerónimo Osório se dirige.

Se nos pontos acima abordados já enunciámos aspectos relevantes em que o nosso bispo se distancia de Maquiavel, importa ainda destacar outro momento significativo da crítica de Osório, orientada agora contra os *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, onde o seu autor acusa a Igreja romana de ser a principal causa da ruína da Itália, bem como da queda do Império Romano.

Para o Florentino, as antigas religiões pagãs, com os seus oráculos, augúrios, cerimónias, ritos e sacrifícios, eram mais adaptadas a manter o vulgo numa atmosfera de espanto e de devoção, da qual resultaria a união firmada na autoridade do soberano.

Assim, tal como faz em *O Príncipe*, invoca também a legitimidade do soberano para, em nome da «prudência» ou sabedoria prática e experiencial, servir-se da

religião, ainda que com pressupostos falsos, para obter os fins desejados, desde que eles se ajustem à glória e conservação do Estado, nomeadamente na inflamação da coragem e da virtude militar dos exércitos romanos, como outrora fizeram os seus generais.

A unidade e a felicidade dos Estados apenas se conseguia com exaltações deste tipo à coragem física e à glória do ânimo que as religiões pagãs proporcionavam, e como o cristianismo, a despeito de mostrar o caminho da verdade, secundarizava as honrarias mundanas, ao contrário dos antigos, que mostravam mais arrojo nos seus cometimentos, como valorizava a humildade e o despojamento voluntário, ao contrário dos antigos que enalteciam a força física e a grandeza do ânimo na busca da glória humana, como valorizava a vida contemplativa sobre a vida activa, chegáramos a um regime que, segundo Maquiavel, debilitara o mundo, pondo-o à mercê de homens malvados, cientes de que os cristãos, desde que estivessem seguros de «ir para o céu», prefeririam sujeitar-se à tirania do que tirar vingança da injustiça. Esse era o grande mal da Itália, procedente de um afeminamento dos homens, provocado por aqueles que interpretaram o cristianismo em consonância com a passividade e o ócio e não em consonância com o que considerava a verdadeira virtude.

A virtude a que se referia, com os seus sonhos de grandeza e unidade italianas, fizera grande e temido o Império Romano, sendo esse mesmo afeminamento, provocado pela Igreja, que o destroçara, tornando-o presa fácil para os seus inimigos.

É este conjunto de pressupostos que Osório procurará desmontar, e uma das vias mais fecundas que empreende para tanto é a de referência à coragem e heroicidade dos cristãos, desenvolvida no *Tratado da Nobreza Cristã*.

Osório está plenamente consciente dos perigos de contágio das concepções de Maquiavel e questiona: «Que viu Maquiavel entre os nossos que possa considerar-se como desprezível?» (*TNC*, 201)

Em verdade, para o bispo católico, a grandeza de alma não está na ferocidade nem na destreza física, mas no desprezo das coisas mundanas, na sublimação do espírito, que, como o termo indica, visa sobretudo ao que é divino e superior, aí radicando a nobreza do cristianismo, referindo à imortalidade todos os actos e decisões da vida. O gosto pela glória e pela fama é entre os cristãos colocado numa perspectiva de eternidade, não sendo perecível como a vanglória humana. Ao aplauso dos homens, a nobreza cristã prefere o aplauso divino, assentando em que a virtude não depende da opinião do vulgo, ou seja, não depende do que parece, mas depende do que é.

Era também nessa sublimação que residia uma das principais características da coragem, que Maquiavel dizia não existir entre os cristãos, ou seja, a paciên-

cia imbatível dos mártires dos circos romanos. Suportar o suplício não em razão do ódio ou da raiva mas em razão do amor de Cristo é prova de maior força, porque de maior nobreza. Assim, esta educação cristã nada tem de afeminada, como sustentara Maquiavel, mas de incrível determinação. Logo, se é verdade que aos olhos dos mais incautos e precipitados analistas, a doutrina de Cristo parece induzir à fraqueza, aos olhos dos mais sensatos revela-se como expressão da coragem divina.

Por outro lado, fazendo-se eco da doutrina aristotélica da confluência entre as várias virtudes num feixe que as unifica, entende que não pode haver desarmonia entre elas, razão por que não é virtuoso o Príncipe onde não conflui a mansidão e a modéstia com a velentia e destreza militar.

Não menos interessante é a sua refutação da tese segundo a qual fora o cristianismo a causa da queda de Roma. Este tema não foi lançado apenas por Maquiavel, pois desde o longínquo século V, quando os Godos de Alarico invadiram o império, o cristianismo fora acusado de enfraquecer a virilidade e a coragem guerreira dos romanos. Contra esse argumento se bateu o bracarense Orósio na *História Contra os Pagãos*, em termos que veremos retomados por D. Jerónimo Osório.

Em primeiro lugar, tal como o presbítero Orósio, o bispo Osório enquadra a queda do Império Romano no ciclo mais alargado da queda dos impérios históricos, servindo-se do método comparativo, à luz de concepções cíclicas que determinam o nascimento, apogeu e queda das realidades históricas. Aliás, o que distinguia o Império Romano dos anteriores era exactamente a sua longevidade, que costumava ser inversamente proporcional à grandeza e poderio das nações, pois demonstra a história que «as coisas medianas facilmente se conservam, porém, as mais elevadas são abatidas e lançadas por terra por força do seu próprio volume» (*TNC*, 203). Por isso, Roma fora privilegiada no teatro da história, razão por que o que deve ser indagado com diligência não é a causa da sua decadência, mas a causa da sua permanência, que Osório via, tal como Orósio, no cristianismo, preparando Roma o advento do Filho de Deus.

Ao invés, a causa da decadência radicava na perversão moral, no desrespeito pela justiça, que é o principal pilar das sociedades, na cobiça, na perda de autoridade das leis, nas dissenções internas que minavam as instituições.

É a este respeito que Jerónimo Osório faz jus a Montaigne, quando o autor dos *Ensaios* o considera «o maior historiador latino da nossa época». Diz com efeito que «os que sem sofismas conjecturam o porvir partindo dos antecedentes, não aguardam que as coisas se verifiquem» (*TNC*, 204). Queria com isto dizer que os factos históricos obedecem a causas que os determinam, e que isoladas e identificadas as causas podem prever-se facilmente os efeitos, ou seja, que Roma

deixou de existir muito antes da invasão dos Godos, perecendo quando a ruína das leis causou a destruição da liberdade, transtornando a estabilidade civil, ou não fosse a justiça o fundamento das repúblicas, e, faltando o fundamento, desmorona-se tudo o que sobre ele se ergue.

Não estava pois no cristianismo a causa da queda de Roma, pois que nada há de mais alheio às concepções políticas do cristianismo do que o desrespeito pelas leis legítimas (porque as ilegítimas não são leis e não devem ser obedecidas), ou o apreço pela discórdia civil, na medida em que a paz é a consequência mais importante da justiça.

Já quanto às virtudes guerreiras, lembra a Maquiavel que o cristianismo apenas manda dar a outra face quando se trata de injúrias pessoais, mas que em se tratando do bem comum, responde pelas armas, porque «Cristo não tirou a espada ao soldado».

OBRAS:

Hieronimi Osorii Lusitani Episcopi Algarbiensis Opera Omnia, Roma, 1592; *Cartas*, edição de A. Guimarães Pinto, Silves, 1995.

TRADUÇÕES:

Carta à Rainha de Inglaterra, int. de José V. de Pina Martins, tradução de Sebastião de Pinho, Lisboa, 1981; *Tratados da Nobreza Civil e Cristã*, int., trad. e notas de A. Guimarães Pinto, Lisboa, 1996; *Tratado da Justiça*, trad., introd. e notas de A. Guimarães Pinto, Lisboa, 1999; *Da Instituição Real e sua Disciplina*, trad. de António Cruz Figueiredo, Lisboa, 1944; *Da Vida e Feitos de El Rei D. Manuel*, 2 vols., trad. de Francisco Manuel do Nascimento, Porto, 1944.

BIBLIOGRAFIA:

F. G. Aubrey Bell, *O Humanista Dom Jerónimo Osório*, Coimbra, 1933.

Francisco Elias de Tejada, *Las Doctrinas Políticas de D. Jerónimo Osório*, Madrid, 1945.

Francisco Leite de Faria, «As muitas edições das obras de D. Jerónimo Osório», in *Revista da Biblioteca Nacional*, vol. I, n.º 1, Janeiro-Junho de 1981.

Isaltina das Dores Martins, *Bibliografia do Humanismo em Portugal no Século XVI*, Coimbra, 1986.

João Ferreira, «A noção de sabedoria em D. Jerónimo Osório», in *Itinerarium*, Braga, 5 (26), 1959, pp. 395-411.

José V. de Pina Martins, *Humanismo e Erasmismo na Cultura Portuguesa do Século XVI*, Paris, 1973.

Léon Bourdon, *Jerónimo Osório et les humanistes anglais*, Paris, 1984.

Martim de Albuquerque, *A Sombra de Maquiavel e a Ética Tradicional Portuguesa*, Lisboa, 1974.

— *O Poder Político no Renascimento Português*, Lisboa, s.d.

Nair de Nazaré Castro Soares, *O Príncipe Ideal no Século XVI e a Obra de D. Jerónimo Osório*, Coimbra, 1994.

Sebastião Tavares de Pinho, «Poética e Poesia em D. Jerónimo Osório», in *Humanitas*, XXXV-XXXVI, Coimbra, 1983-84, pp. 221-237.

Capítulo Quatro

Álvaro Gomes

Maria Luisa Ribeiro Ferreira

1. Introdução

Pretendemos com este estudo sublinhar os aspectos do pensamento de Álvaro Gomes que mais interesse possam ter para a caracterização do pensamento filosófico português no Renascimento. Num primeiro momento situaremos o autor na ambiência cultural que constitui o pano de fundo da sua obra. Considerando que esta é de desigual interesse para o estudo da filosofia em Portugal, dela seleccionaremos o *Tractado da Perfeiçaom da Alma* pelo cariz filosófico que apresenta. Finalmente discutiremos a caracterização de Álvaro Gomes como filósofo renascentista, evidenciando no seu pensamento a dialéctica entre arcaísmo e modernidade.

A complexidade do período da cultura europeia designado por Renascimento é um problema incontornável para todos os investigadores que se debruçam sobre este tema. Como todas as épocas históricas, trata-se de um período convencionado, no qual só artificialmente se demarcam fronteiras e se estabelecem datas de início ou de término. É difícil seleccionar os acontecimentos que desempenharam papel determinante na sua génese. É impossível falar dele no singular devido aos diferentes rostos que apresenta e às características próprias que exibe nos países onde as suas manifestações são mais pregnantes. Discute-se a sua continuidade ou descontinuidade relativamente à Idade Média, da qual oficialmente se pretende demarcar. De facto, hoje é trivial considerar o período medieval como o *topos* onde ocorreram muitas das inovações humanísticas e científicas atribuídas aos renascentistas (1). Assim, o espírito de observação — uma das constantes no Renascimento — também esteve presente na Idade Média, apenas se revestindo de novas

(1) Fizeram escola as teses de Thorndike e Duhem, surgidas na primeira metade do século XX. Veja-se L. Thorndike, *Science and Thought in the XVth Century*, Nova Iorque, Columbia University Press, 1929 e Pierre Duhem, *Le Système du Monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, Paris, 1913-1917 (5 vols).

formas nos séculos XV e XVI, como já foi notado no primeiro capítulo deste volume De igual modo, a laicização que é usual destacar como outra das características renascentistas, esbate-se quando se verifica que o humanismo no seu começo surge aliado aos Evangelhos e que a sua sede de uma nova ética representa essencialmente o regresso a um cristianismo depurado, mais próximo das fontes bíblicas. O que nos leva a aceitar como pressuposto inicial a tese de que o pensamento renascentista é muito mais herdeiro do que inovador.

O âmbito temporal do nosso artigo centra-se nos séculos XV e XVI. Partilhamos a opinião de Helène Védrine, segundo a qual o Renascimento «só tem certidão oficial de nascimento nos manuais» [1], mas consideramos que é possível detectar neste período, em diversas partes da Europa, uma respiração comum, traduzida num desejo de mudança e concretizada em sinais específicos. Estes, embora acusem as peculiaridades da cultura em que surgem, o que por vezes dá lugar a manifestações quase antagónicas, justificam a existência de uma mesma designação. Tanto no Renascimento italiano onde predominam as vertentes estética e literária como no Renascimento nórdico, mais atento às reformas morais e sociais, encontramos a crítica à escolástica como denominador comum. E quer a visão optimista, própria do humanismo inicial, onde os problemas antropológicos dominam, quer, já no período da Reforma, o moralismo crítico e o apelo à problemática religiosa, permitem o desenho de traços comuns. Inventariamos, entre outros, a curiosidade insaciável e o espírito de independência. Este afirma-se num retorno às fontes, quer greco-latinas quer hebraicas, levando à construção de uma hermenêutica rigorosa. Mais do que contestar a autoridade, propõem-se critérios para uma adequada interpretação dos textos. Platão é lido a partir do espólio trazido pelos intelectuais de Bizâncio fugidos à ameaça turca; as interpretações aristotélicas (quer as averroístas quer as alexandrinas) são confrontadas com os originais gregos; os textos do Antigo e do Novo Testamento sujeitam-se ao exame minucioso de exegetas judeus e cristãos. E na procura de uma leitura correcta vão-se consolidando os métodos filológico e histórico, essenciais para o acesso fidedigno às origens.

É nosso intuito apreciar a integração de Álvaro Gomes nesta atmosfera, verificando até que ponto a sua *forma mentis* se coaduna com a mundividência renascentista, quer nas temáticas abordadas, quer nos métodos que utiliza, quer nas fontes a que recorre. Procuraremos simultaneamente ter presentes as peculiaridades de que se reveste o Renascimento português. Este, tanto na sua fase inicial de influência italiana, como num período mais tardio dominado por Erasmo, é uma correlação entre a escolástica, o humanismo e a ciência teórico-prática decorrente

(1) Hélène Védrine, *As Filosofias do Renascimento*, Lisboa, Europa-América, 1974, p. 9.

dos Descobrimentos. A constituição de uma nova cosmovisão provocada pelo contacto com novas gentes e outras mentalidades é fundamental para o aprofundamento da antropologia, que se procura (por vezes dificilmente) sintonizar com as correntes dominantes — aristotélica, estóica e platónica. A dignidade da alma humana, a defesa da sua imortalidade, a discussão da sua pertença ao género humano, são temas queridos aos pensadores portugueses. Para eles, o desvendar de uma natureza fascinante e misteriosa bem como o interesse pelos povos recém-descobertos desenvolvem-se num terreno perpassado de catolicismo. Como diz Pedro Calafate, «os nossos humanistas são herdeiros do universalismo cristão medieval e dos quadros providencialistas subjacentes» ([1]). O desejo de conciliar inovação e ortodoxia, sedimenta-se paralelamente à atracção pela cultura antiga e à tentativa de reformar as Artes, conforme se detecta nas orações de sapiência frequentes neste período ([2]). A fronteira entre filosofia e teologia é ténue: a sede de conhecimentos convive com o temor da novidade, o progresso científico desenvolve-se paralelamente ao medo de infringir a norma ou de cair na heresia.

É neste contexto que se situa Álvaro Gomes. As informações mais relevantes sobre o autor do *Tractado da Perfeiçaom da Alma* foram divulgadas por A. Moreira de Sá e Orlando Romano. A eles se deve a fixação dos textos essenciais deste filósofo, bem como a sua tradução para português. De igual modo nos prestaram inúmeras informações, que nos permitem localizar Álvaro Gomes no espaço e no tempo, conhecer a sua trajectória intelectual, partilhar os seus interesses e inquietações. Os tópicos biobibliográficos que aqui assinalamos nada acrescentam à investigação feita por Moreira de Sá e Orlando Romano, surgindo apenas como indicadores prévios de um pensamento que pretendemos situar ([3]).

É verdade que o próprio filósofo nos facultou elementos que nos permitem situá-lo no tempo e no espaço. Na carta dedicatória ao Cardeal D. Henrique, a quem oferece uma das suas obras maiores, o *Comentário ou Censuras ao Registo da Sacrossanta Faculdade de Teologia de Paris*, A. G. fala-nos da sua ocupação de censor do zelo com que procurava os livros que pudessem eventualmente conter a «heré-

([1]) Pedro Calafate, «A Filosofia da História no Renascimento Português: João de Barros» in *Vieira de Almeida (1888-1988). Colóquio do Centenário*, Lisboa, Departamento de Filosofia, Faculdade de Letras, 1991, p. 137.

([2]) As orações proferidas por Jerónimo Cardoso e André de Resende são paradigmáticas. (Veja-se o artigo de Pedro Calafate «Renascimento em Portugal», in *Logos Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Lisboa, Verbo, 1992, t. 4, p. 704), bem como o capítulo deste volume dedicado a André de Resende.

([3]) Veja-se Álvaro Gomes, *Tractado da Perfeiçaom da Alma*, introdução e notas de A. Moreira de Sá, Coimbra, 1947, e *Comentário ou Censuras ao Registo da Sacrossanta Faculdade de Teologia de Paris*, tradução, introdução e notas de Orlando Romano, Lisboa, Instituto de Alta Cultura, 1966. Os dados biobibliográficos que referimos foram colhidos de Orlando Romano.

tica preversidade» ([1]). É nesta introdução que se apresenta como Doutor em Teologia e Pregador do Rei.

Ignoram-se as datas precisas quer do nascimento quer da morte de Álvaro Gomes e discute-se a sua naturalidade (Évora ou Elvas) ([2]). Sabemos que em 1527 se licenciou em Direito Canónico pela Universidade de Salamanca e que em 1529 foi recebido como sócio na Sorbonne onde se doutorara em Teologia. Em Paris integrou um júri nomeado por D. João III para examinar as candidaturas de bolseiros portugueses. Cerca de 1538 regressou a Portugal onde desempenhou as funções de preceptor do infante D. Afonso, cardeal e arcebispo de Lisboa. Foi incumbido por este personagem (irmão de D. João III) de zelar pela ortodoxia, devendo todos os livreiros de Lisboa apresentar-lhe as obras que possuíam para venda. O objectivo era impedir a difusão do luteranismo ou de outras heresias que ameaçassem a fé católica. Foi também Capelão e Pregador do Rei, lente de Teologia em Coimbra e Prior da Igreja de S. Nicolau em Lisboa.

Como obras mais relevantes, para além da tradução para latim dos *Anais de D. Afonso Henriques, de D. Sancho I e de D. João II*, escreveu *Comentário ou Censuras ao Registo da Sacrossanta Faculdade de Teologia de Paris, De Coniugio Regis Angliae cum relicta fratris, Tractado da Perfeiçaom da Alma* e uma *Apologia*. No *Comentário* debruça-se essencialmente sobre a heresia albigense; em *De Coniugio* critica o divórcio de Henrique VIII de Inglaterra; no *Tratado* analisa a temática da imortalidade da alma humana.

Exceptuando o *Tratado*, em cujo prefácio manifesta a intenção de abordar os problemas «por razões naturaes» ([3]), as restantes obras situam-se deliberadamente num universo teológico e moralista. Nelas perpassa o desejo de impedir qualquer avanço da heresia em Portugal, sendo por de mais visível o receio das ideias «que vieram da Alemanha» ([4]). Foi essa preocupação que levou Álvaro Gomes a subtrair à Faculdade de Teologia de Paris um catálogo das heresias que abalaram a cristandade «desde há aproximadamente quatrocentos e vinte e nove anos» ([5]). Admoestado por este gesto, é incumbido pela «Sagrada Ordem dos Teólogos de Paris» de

([1]) Álvaro Gomes informa D. Henrique da tarefa de que fora incumbido pelo príncipe D. Afonso, de «seleccionar e condenar com a minha censura um por um todos os volumes suspeitos, principalmente entre os que vieram da Alemanha, para evitar que chegassem às mãos de qualquer católico, submetendo-os depois ao exame dos censores da herética perversidade». *Comentário*, p. 79.

([2]) Orlando Romano situa o seu nascimento entre 1498 e 1450 e considera que a sua morte é posterior a 1551 (O. R., Introdução ao *Comentário*, p. 18).

([3]) *Tratado*, Prohemyo, p. 4. Mantemos a grafia do texto tal como Moreira de Sá o apresentou.

([4]) *Comentário*, p. 79.

([5]) *Op. cit.*, p. 83.

divulgar o texto do *Registo da Faculdade de Teologia de Paris*. É esta a razão do *Comentário ou Censuras ao Registo da Sacrossanta Faculdade de Teologia de Paris*, conforme nos relata na Carta dedicatória desta obra. Note-se que o propósito de inventariar as múltiplas heresias é gorado, ficando-se na refutação dos erros dos Albigenses e remetendo para um outro volume — nunca escrito — o comentário a heresias mais recentes ([1]). Embora o teor do livro pouco interesse tenha para a filosofia, sublinhamos nele duas questões, menores no contexto da obra mas curiosas nas razões aduzidas pelo autor. Uma diz respeito ao valor da imagem, a outra à condição feminina. A ilustrar a primeira temática temos o cap. XXI; o segundo problema é tratado no cap. XXIII.

A iconoclastia dos Albigenses que, como mais tarde fará Lutero, defende a supressão das imagens nos templos, é criticada por Álvaro Gomes que argumenta a favor dos ícones. Fazendo jus à erudição de que se reclamara na dedicatória ([2]), traça-nos a génese desta heresia que teve muitos outros cultores. Na primeira parte do capítulo procede ao levantamento histórico das manifestações deste erro sendo estas sempre acompanhadas de considerações teológicas. Na parte terminal, desenvolve uma teoria própria sobre o valor dos ícones. O uso das imagens é incentivado por Álvaro Gomes pois elas constituem «a escrita dos ignorantes, para quem olhá-las é como ler um livro, lembrando-se de coisas de que não se lembrariam sem elas» ([3]). A figuração tem para ele um valor eminentemente pedagógico. De facto, ela permite aos analfabetos o acesso aos textos sagrados. Alarga-se assim um conceito de leitura que passa a incluir a interpretação icónica e modifica-se o conceito de texto que, para além da escrita gráfica, passa a englobar a imagem, identificando-se como estrutura narrativa. O despojamento das Igrejas não agrada a Álvaro Gomes que certamente tem presente (embora o não mencione) o iconoclastismo luterano. Contra ele exalta o carácter simbólico da escrita icónica que nos permite com mais facilidade aceder à transcendência: «Vendo uma história pintada que representa um homem nu atado a uma coluna e ferido com muitas chagas, tendo outros homens à direita e à esquerda que o flagelam alternadamente, lembramo-nos de Deus que se fez homem por nosso amor e que sofreu estas coisas na carne.» ([4]) À dimensão simbólica acrescenta-se o valor catártico da obra de arte,

([1]) Veja-se a saudação inicial ao leitor, *op. cit.*, p. 87. É significativo que, embora Lutero seja o adversário visado, A. G. se refugie na análise das teses dos albigenses, heréticos do século XII, não se pronunciando sobre as novas heresias «científicas» propagadas por Cusa ou por Bruno.

([2]) Na Carta Dedicatória ao Cardeal D. Henrique, A. Gomes classificara este seu escrito de «penosíssimo e eruditíssimo opúsculo», *op. cit.*, p. 83.

([3]) *Op. cit.*, p. 251.

([4]) *Ibidem.*

impulsionadora dos afectos e orientadora dos mesmos na direcção correcta: «E quando nos lembramos destas coisas sentimos compaixão e alegria por ter sofrido por nós tais coisas.» A conclusão é sempre a favor da utilização dos ícones, auxiliares preciosos na educação do povo de Deus: «Devemos por isso ter imagens para excitar o nosso intelecto a conhecer e a amar as coisas de que são imagem.» ([1]) O capítulo termina com um texto de Santo Agostinho, o qual defende a função catártica da imagem pois reactiva o intelecto adormecido para as coisas de Deus: «Por isso convém excitar o intelecto com algumas coisas exteriores para que, ao olhá-las e considerá-las, o intelecto se lembre de Deus e se inflame no seu amor.» ([2])

Outra tese interessante do *Comentário* prende-se com a especificidade da heresia no que respeita às mulheres, temática que é abordada no cap. XXIII. Contestando o erro dos Albigenses para quem «em caso de necessidade qualquer homem [...] pode consagrar o Corpo de Cristo, desde que tenha sandálias como os Apóstolos» ([3]), o autor especula sobre a instituição do sacerdócio e sobre quem de direito o poderá exercer. Contra Lutero «que diz que todos os cristãos são sacerdotes e que todos os cristãos têm igual poder, sem discriminação de estado ou de sexo» ([4]), Álvaro Gomes demarca os leigos dos padres, defendendo a necessidade de uma ordenação expressa para o exercício das funções eclesiásticas. E é a propósito do múnus sacerdotal que o teólogo português explicitamente se refere às mulheres, negando peremptoriamente a sua pretensão ao sacerdócio. A questão é tanto mais interessante quanto a partir deste problema se constrói uma verdadeira teoria sobre a natureza feminina e sobre o estatuto da mulher dela decorrente ([5]). Os argumentos apresentados por Álvaro Gomes, para interditar às mulheres estas funções, são quer de ordem teológica quer de ordem psicológica. No que respeita aos primeiros, salienta o facto da ausência de elementos femininos na Última Ceia, quando Cristo instituiu a Eucaristia. É curioso constatar que este argumento persiste no século XX, sendo considerado pelos teólogos contemporâneos como o impedimento fundamental que interdita às mulheres o acesso ao sacerdócio. Relativamente aos segundos considera o pensador português que a ordem sacerdotal é contrária à essência feminina. Sendo a mulher naturalmente tagarela nunca se lhe poderiam confiar pecados, pois «as mulheres mal ouvem uma coisa em segredo não são capazes de se calar, porque de sua natureza são palradoras» ([6]). De igual modo lhes

([1]) As citações referidas são da p. 251.
([2]) *Op. cit.*, p. 257.
([3]) *Op. cit.*, p. 263.
([4]) *Op. cit.*, p. 265.
([5]) Sobre esta temática veja-se o artigo de Maria Leonor Xavier, «As mulheres e as heresias aos olhos de um português do séc. XVI», in *Representações do Feminino. Revista da APEM*, 1 (1999).
([6]) *Comentário*, p. 275.

é adversa a missão de ensinar pois as mulheres, de acordo com a tradição paulina, deverão sujeitar-se aos homens e permanecer caladas nas assembleias. Conclui, portanto, que é totalmente insane quem pretenda estender o sacerdócio ao sexo feminino pois «nenhuma destas missões [consagrar, confessar e ensinar] pode ser atribuída às mulheres, a não ser por um mentecapto, pois é necessário dizer que a mulher não pode de modo algum ser elevada à ordem sacerdotal» ([1]).

Não obstante esta e outras teses que poderão motivar desigualmente um leitor contemporâneo, é um facto que o *Comentário ou Censuras ao Registo da Sacrossanta Faculdade de Teologia de Paris* é uma obra de pouco interesse filosófico devido aos fins apologéticos que explicitamente defende. O que a torna distinta do *Tractado da Perfeiçaom da Alma*, sem dúvida a obra de Álvaro Gomes em que a filosofia está mais presente.

2. O *Tractado da Perfeiçaom da Alma*

Embora as vertentes teológica e apologética se façam sentir no *Tractado*, o intuito deste é laicizante pois pretende situar-se num terreno de racionalidade estrita. É intenção de Álvaro Gomes responder a um repto do Rei D. João III, provando a imortalidade da alma a partir de «razoes naturaes e dictos de philosophos» ([2]). Na verdade, o autor é mais teólogo do que filósofo, o que se patenteia no modo como levanta os problemas, nas soluções que para eles encontra e no recurso à doutrina da Igreja de Roma como resposta a dúvidas e correcção a desvios: «em tudo me remeto ao que tem a Sancta Madre Egreja cuja determinação he a que em tudo avemos de seguir» ([3]).

O *Tractado* consta de três partes. A primeira debruça-se sobre a natureza da alma e o modo como esta foi criada. A segunda discute o problema da imortalidade, confrontando várias teorias sobre o assunto e optando pela tese oficial da Igreja. Estabelecido que a alma não morre com o corpo, surge a parte terceira, na qual se debatem os temas da recompensa e do castigo depois da morte, especulando-se sobre o modo como se vive na contemplação divina. Evidenciaremos em cada uma destas divisões os problemas que nos pareceram mais interessantes, de modo a evitar o mero resumo pois é nosso objectivo motivar para uma leitura integral da obra, seguindo o modelo da recensão.

([1]) *Op. cit.*, p. 273.
([2]) *Tractado*, p. 4.
([3]) *Op. cit.*, p. 33. A mesma intenção é reiterada no final do cap. VIII da parte I: «E se o que aquy tenho dicto offender em algua cousa os ouvidos dalguns, saybão como dito tenho, que em tudo me remeto a detreminação da Sancta Madre Egreja», *ibidem*, p. 42.

Álvaro Gomes tem consciência da dificuldade da temática que se propõe estudar, fazendo remontar aos filósofos antigos o interesse por este assunto altamente complexo. Os capítulos I e II da primeira parte apresentam-nos alguns autores que consideraram o tema da alma humana. As teorias são desigualmente valoradas — a preferência é nítida para as definições apresentadas por Platão, Aristóteles e Avicena. Embora a definição do filósofo árabe quase o satisfaça (a alma é entendida por este como «huma perfeição»), o autor do *Tractado*, numa atitude recorrente ao longo da obra, resolve as dificuldades apoiando-se nos «theologos doctores». Assim, define a alma como uma substância sem corpo, racional e imortal, definição na qual é nítida a influência de S. Tomás ([1]). O mesmo procedimento ocorre nos capítulos seguintes, onde as teorias dos antigos relativas ao aparecimento das almas e ao relacionamento das mesmas com os corpos, são inventariadas — «escodrinhadas» como escreve o autor — até encontrar a posição correcta, ou seja, a da ortodoxia católica ([2]).

Platão e Aristóteles são os filósofos mais citados. Trata-se as mais das vezes de meras referências, quanto muito de reconstituições, sem que haja uma verdadeira problematização. É como se o autor quisesse mostrar a sua cultura filosófica, colocando-a ao serviço da ortodoxia. Daí o capítulo IV, onde questiona a primazia da alma sobre o corpo, terminar com a tese de que «o corpo he feito primeiro que a alma, ou logo, ao menos juntamente co elle». As possíveis objecções anulam-se com a justificação de que «assi foi determinado em concilio e assy o tem agora os theologos doctores» ([3]).

Não se pense que a fidelidade à ortodoxia embota o sentido crítico de Álvaro Gomes. Este manifesta-se na rejeição das fantasias dos antigos quanto ao modo como «as almas deçem aos corpos» e na preferência dada às teses mais científicas dos «naturaes philosophos» e dos «medicos» ([4]). E é baseado nos estudos e observações por estes empreendidos que Álvaro Gomes sustenta que a alma não está presente logo «ao tempo que a molher começava a conceber», manifestando-se apenas a partir dos quarenta dias da gestação «já despois que os membros erão distintos e apartados e perfeitamente organizados» ([5]). É uma tese que, emanando da boca de quem pretende guardar fidelidade à doutrina da Igreja, vem mostrar que ela nem sempre defendeu a presença imediata da alma no início da concepção ([6]).

([1]) *Op. cit.*, p. 12.

([2]) «E, porem, porque nhua destas openiões avemos de seguir, posto caso que tenhão algua aparencia, nos, por agora, não curaremos de mais escodrinhalas, porque adiante se pora sua verdadeira detreminação.» *Op. cit.*, p. 16.

([3]) *Op. cit.*., p. 22.

([4]) São temáticas abordadas nos caps. V e VI do *Tractado*.

([5]) *Op. cit.*, p. 27.

([6]) Razões como esta serão revisitadas no século XX, aquando da discussão sobre a legitimidade do aborto nas primeiras semanas da gestação.

Dos quatro restantes capítulos que constituem a parte I, os dois últimos são de particular interesse pelos problemas que neles se levantam, posteriormente retomados por filósofos de renome, nomeadamente por Descartes. São eles a discussão de uma hipotética relação privilegiada da alma com parte (ou partes) do corpo e o tema do descanso ou sono da alma. Assim, o cap. IX intitulado «Em que parte do corpo a nossa alma está e mais principalmente» retoma um tema clássico que preocupou filósofos e médicos, da antiguidade aos tempos modernos. É dos capítulos mais representativos do modo como Álvaro Gomes faz filosofia. Começa por reconstituir inúmeras posições sobre este tema, o que lhe permite desenhar três orientações diferentes: para uns, como S. Tomás nalguns passos da sua obra, a alma tem a sede no coração; outros como Platão, Erasístrato e Galeno defendem que ela se encontra no cérebro; finalmente há quem sustente (e é o caso de S. Tomás noutros textos) que ela está em todo o corpo, não tendo uma relação especial com qualquer membro particular. Ora, depois de analisar cada uma das três teses, o autor acaba por aderir a todas, num sincretismo escudado na dificuldade da questão mas que essencialmente revela o receio expresso de se comprometer. Vale a pena citar a conclusão do capítulo: «Ficara logo aqui declarado que a nossa alma tão perfeitamente estara em hu membro como em outro, porque, se algum membro entre os outros, tam algua avantagem, este he o cerebro, porque mediante elle milhor exercita a alma suas obras e delle recebe maiores seruiços. Não deixando tãobem de dizer que o coração tãobem nisto tenha algua parte.» ([1])

No cap. X interroga-se «Se algua hora, nesta vida, nossa alma descansa», evidenciando conhecimento do que Aristóteles já dissera sobre este tema em *De Anima*. Desejando conciliar a autoridade do Estagirita com a dos textos sagrados, Álvaro Gomes desenvolve uma teoria sobre a utilidade do sono e dos sonhos, considerando que nele e por eles a alma se mantém sempre activa.

A segunda parte, a mais curta, é essencial na economia do *Tractado* pois nela se analisa de um modo directo o tema da imortalidade da alma. O processo de abordagem segue o ritmo habitual — ostentação erudita de um saber, refutação das teses que possam conduzir à heresia, aproveitamento das opiniões que reforcem as teses da Igreja, identificação permanente com estas. O espírito crítico revela-se na análise da tradição filosófica laica mas desaparece quando se trata de considerar a doutrina. Esta, mais do que avaliada por critérios racionais, é aceite pelo valor da autoridade religiosa da qual emana.

O interesse do cap. I, «No qual se poem a openião dos que tiuerão a alma ser mortal», reside essencialmente na informação que nele colhemos quanto às fontes

([1]) *Tractado*, p. 47.

usadas pelo autor. É por de mais visível a presença de Diógenes de Laércio [1] através do qual cita as posições clássicas de Zenão, Aristóxenes e Demócrito quanto à mortalidade da alma. Paralelamente a estas teses recorda outras, igualmente conducentes a uma leitura materialista. É o caso de Salomão e de S. Paulo cujos textos eventualmente desviantes o autor do *Tractado* se apressa a esclarecer. Este e outros passos levam-nos a suspeitar que a leitura dos textos de Aristóteles é feita em segunda mão. De facto, Álvaro Gomes parece conhecer o Estagirita através dos comentários de Alexandre de Afrodísia e de outros filósofos árabes, cujas teses materialistas reconstitui [2]. Estas são pretexto para introduzir «a propria e verdadera openiaom» [3], que desenvolve no capítulo II, inventariando opiniões a favor da imortalidade. Os argumentos de maior consistência filosófica, ou seja, defendidos a partir de razões, recuperam as teses já conhecidas de Platão, Aristóteles e S. Tomás. Mas mais interessantes do que estes são as razões de cariz psicológico, que o autor enuncia no final do capítulo. Não serão muito convincentes mas têm o mérito de ser originais e de se basearem na observação. A primeira diz respeito à diferença de natureza entre os animais e os homens. Estes são os únicos que olham o céu, enquanto «todolos animaes sejam criados com olhos e cabeça incrinados na terra» [4]. O autor do *Tractado* considera tal postura como prova de que a alma (que só os homens possuem) se orienta para o que mais se lhe assemelha, ou seja, a eternidade de Deus. Insistindo na diferença entre animais e homens, apresenta outro argumento da sua lavra — o medo que experimentamos ao deparar com cadáveres humanos e que não sentimos na presença de animais mortos. Tal constatação é interpretada pelo autor como sinal de que, depois da morte, «algua cousa viua fica [...] da qual tememos e nos espantamos». Finalmente, o argumento do tempo, construído a partir de um provérbio coevo no qual se constata quão agradável é para os homens a passagem do tempo. O autor justifica este prazer como indicativo da imortalidade da alma dado que, logicamente, o passar do tempo contribui para o envelhecimento do corpo e, como tal, não seria algo susceptível de provocar contentamento. Só pela certeza de que «a alma para sempre há de durar» se justifica o desiderato do passatempo [5].

---

[1] Moreira de Sá informa-nos da existência de excertos do livro de Laércio «De uita et moribus philosophorum», na biblioteca de Alcobaça (veja-se a nota 2 ao cap. I da parte II, p. 169 do *Tractado*).

[2] S. Tomás é outra via de acesso a Aristóteles.

[3] *Tractado*, p. 57.

[4] *Op. cit.*, p. 68. As citações que se seguem são todas desta página.

[5] O provérbio é introduzido do seguinte modo: «Comummente trazemos todos em proverbio, quando quer que com alguem estamos, em pratica dizer: "Este pasatempo tivemos agora, por onde parece que desejamos que o tempo passe."» *Op. cit.*, p. 68.

Os restantes capítulos são um reforço da tese da imortalidade da alma, quer pelo recurso aos antigos (cap. III) quer pela leitura correcta de certos textos bíblicos (cap. IV). Assim, as opiniões de Salomão no *Eclesiastes* e de S. Paulo na *Epístola a Timóteo* são contextualizadas, perdendo a conotação negativa que uma primeira leitura lhes poderia atribuir. De assinalar o desassombro com que as teses aristotélicas são discutidas, pois Álvaro Gomes considera irrelevantes os argumentos do Estagirita, deles afirmando que «nam tem força nem vigor pera estrouar nossa alma ser perpetua e viuer pera sempre» (1), num claro afrontamento com a autoridade.

A terceira parte diz respeito «Ao Premio que as Almas Apartadas do Corpo Hão Daver» (2). É preocupação de Álvaro Gomes desdramatizar a morte, que ele entende como um fenómeno natural (cap. I). Que as boas almas não deverão temer uma outra vida, é a tese defendida pelo filósofo português, que a reforça com inúmeros testemunhos. Assim, os pensadores antigos, os patriarcas, os profetas e o próprio Cristo são chamados no cap. II a falar-nos da beatitude de quem participa na glória divina. A dominante teológica e moralista acentua-se nesta parte final da obra, essencialmente voltada para os temas da recompensa e do castigo, trabalhados de acordo com a doutrina da Igreja mas como sempre reforçados pelo recurso a filósofos cujas teorias se pretendem cristianizar (caps. III e IV). Paralelamente ao tema dominante abordam-se outros problemas, alguns dos quais se manterão no horizonte de preocupações de filósofos posteriores. É o caso da memória enquanto faculdade própria da vida do corpo (cap. V) ou da hipotética diferenciação individual das almas depois da morte (cap. VI) (3). Note-se que a dominante teológica, mais evidente nesta parte, não impede Álvaro Gomes de criticar com dureza certas crenças que considera fantasiosas e infundadas. Estão neste caso os prodígios, os encantamentos, as actuações demoníacas e outras manifestações sobrenaturais que o filósofo denuncia nos caps. VII e VIII. O capítulo final, por ele apelidado de «Extravagante» (4), é paradigmático da escrita do autor, constituindo uma súmula das orientações dominantes do seu pensamento. Nele estão presentes a vertente erudita, moralista, filosófica e teológica, convergindo todas elas na defesa de uma recta conduta neste mundo «pois, como peregrinos andamos nesta vida, trabalhemos e despunhamos pera ver hua pousada em que possamos descansar» (5).

(1) *Op. cit.*, p. 81.
(2) *Op. cit.*, p. 83.
(3) São temas retomados por filósofos da modernidade. Veja-se Espinosa que no livro V da *Ética* se debruça sobre o papel da imaginação e da memória na vida da alma sem o corpo (*Ethica* V, props. XXI e segs.).
(4) *Tractado*, p. 143.
(5) *Op. cit.*, p. 147.

E, como para calar dúvidas quanto às intenções essencialmente apologéticas da obra, ela termina com uma oração, definindo bem o território em que pretende situar-se. A última palavra é inequivocamente dirigida a Deus: «Ao quoal sejam graças e louuores infinitos por sempre jamais. Amen» [1].

3. Álvaro Gomes, um pensador renascentista?

«Este foi o drama do Renascimento: Já não se aceitam as regras de Aristóteles — as únicas que até aí haviam sido propostas para pensar a Natureza — e não há preocupação para encontrar outras pois a Natureza é imprevisível. Entre o abandono da Escolástica e a invenção, um século mais tarde, da física matemática, o séc. XVI conhece o que se pode chamar um interregno da lei. Os homens do Renascimento amaram apaixonadamente a Natureza, sentiram-na como poetas, mas não a conheceram.»

Robert Lenoble [2]

As características que identificam o Renascimento são múltiplas e por vezes contraditórias. Daí a dificuldade em discutir se A. Gomes é ou não um pensador renascentista. As funções censórias desempenhadas pelo autor do *Comentário* e o apego por ele demonstrado à autoridade de Roma, parecem dificultar tal classificação. A profunda religiosidade que demonstra contrasta com as tendências laicizantes, típicas de alguns humanistas mas insuficientes para caracterizar este período, pois não podemos esquecer o jogo contínuo que nele perpassa entre filosofia e religião. É errado querer fazer dos séculos XV e XVI séculos cépticos, libertinos ou mesmo racionalistas. A metafísica renascentista é impregnada de mística, de uma profunda religiosidade que leva à coexistência de produções cépticas e de tratados sobre a imortalidade da alma. Mesmo o libertino vive num quadro religioso onde o reflexo da divindade é uma constante [3]. Como diz Heimsoeth, «a autonomia da filosofia como ciência laica face à teologia não significa de modo algum que os seus conteúdos se desviem das fontes e das grandes questões religiosas.» [4]

(1) *Ibidem*. A citação feita corresponde às linhas finais do livro.

(2) Robert Lenoble, *Esquisse de l'Histoire de l'Idée de Nature*, Paris, Albin Michel, 1969, p. 291.

(3) Lucien Febvre, *Le problème de l'incroyance au XVIème siècle. La religion de rabelais*, Paris, Albin Michel, 1968.

(4) Heinz Heimsoeth, «Los Seis Grandes Temas de la Metafisica Occidental», *Revista de Occidente*, Madrid, 1974, p. 17.

Os pensadores renascentistas são homens da Igreja que ao enunciarem teses heterodoxas continuam a usar um vocabulário escolástico, que mantêm como referência os textos sagrados e que consideram indistintamente teologia e filosofia. Deus e o mundo, a relação corpo/alma, a criação divina, a matéria como criatura de Deus, são temas centrais que atravessam todo o Renascimento e que também encontramos em Álvaro Gomes. A metafísica renascentista e moderna cresce no solo da Idade Média. A cultura cristã é uma mundividência habitual e a religiosidade do autor do *Tractado* insere-se nela. Mas será que nele são visíveis outras categorias do pensamento renascentista?

Um ponto de convergência reside sem dúvida no modo como o autor critica Aristóteles. Constantemente citado, o autor de *De Anima* nem sempre é enaltecido, sendo muitas vezes tratado com dureza e as suas opiniões apelidadas de duvidosas e erradas ([1]). Note-se que a severidade demonstrada para com o filósofo antigo não revela qualquer adesão às principais correntes renascentistas de rejeição a Aristóteles. De facto, não constatamos em Álvaro Gomes resquícios de um neoplatonismo à maneira de Ficcino ou de Picco, nem de um epicurismo influenciado por Valla. O próprio averroísmo de Pomponazzi e da Escola de Pádua lhe deve ter sido estranho pois o conhecimento que tem de Aristóteles vem-lhe essencialmente por via de S. Tomás, muitas vezes citado. Pelo contrário, tipicamente renascentista é a predilecção por Platão, que é apelidado de «divino» ([2]) e ao qual constantemente recorre. O *Fédon*, mas sobretudo o *Timeu*, são os diálogos que mais refere. Curiosamente, o apreço pela matemática, tão frequente nos renascentistas, não atrai Álvaro Gomes que depura os diálogos platónicos dos seus elementos geometrizantes. Mais do que o Platão cientista, é o Platão metafísico e místico que o atrai.

Não vemos em Álvaro Gomes o amor intenso pela Natureza de que nos fala Lenoble. Também não está presente no *Tractado* qualquer atitude estética que revele, face ao mundo, uma sensibilidade poética. O filósofo português faz jus à tese de Thorndike, para quem humanismo e ciência se desenvolveram separadamente, consolidando-se o primeiro num recurso quase exclusivo a textos e a autores ([3]). De facto, a obra em causa desenrola-se num diálogo permanente com outros textos. Os interlocutores que privilegia são os filósofos antigos e medievais, num intuito de com eles firmar a fidelidade a Roma. Com este panorama será lícito falar de naturalismo? Álvaro Gomes não é representativo da visão estética da Natureza de que os renascentistas são exemplo. Estamos longe do exame minucioso e directo empreen-

([1]) Veja-se, entre outras, as pp. 54, 74 e 95 do *Tractado*.
([2]) *Tractado*, pp. 5, 19, 31, 95, 115, 130.
([3]) L. Thorndike, *Science and Thought in the XVth Century*.

dido por Leonardo e do cruzamento por este feito entre arte e ciência. A Natureza, na sua globalidade, não interessa grandemente ao pensador português, embora seja nele visível o apego à observação minuciosa, assente na atenção aos factos e cimentada num sólido bom senso. Contudo, a Natureza Humana foi uma categoria central do seu trabalho filosófico. O *Tractado da Perfeiçaom da Alma* é uma reflexão eminentemente antropológica, inserindo-se na série de obras de igual temática e com designação semelhante, que pulularam neste período [1].

Preside à obra de Gomes a valorização da experiência quotidiana do ver e do sentir. O critério de demarcação entre o credível e o inaceitável, muito mais do que científico, é nele vivencial. Não recorrendo a instrumentos nem utilizando a linguagem matemática, é percursor da modernidade na crítica à magia e às hipóteses fantasiosas, o que não é comum entre renascentistas, para os quais naturalismo e magia convivem. Se, como diz Helène Védrine, Paracelso resume as características da sua época pelo que demonstra de curiosidade insaciável, de crença na força vital mágica e de correspondência entre macro e microcosmos [2], Álvaro Gomes está nos antípodas deste personagem pela ortodoxia das posições que defende e pelo desprezo manifesto por quaisquer manifestações satânicas, mágicas ou esotéricas. A ideia de uma simpatia universal que leva ao relacionamento de tudo com tudo e à correspondência entre diferentes partes do Universo não encontra qualquer eco em Álvaro Gomes, que, definitivamente, não habita o paradigma animista. Note-se que esta repugnância por forças mágicas, tão queridas aos renascentistas, não é nele substituída pela valorização de um espírito quantitativo, exigência que Galileu mais tarde imporá à modernidade. O universo povoado por demónios é recusado pelo autor português, não em nome de qualquer ideal científico mas sim de uma crença na bondade divina, incompatível com a arbitrariedade dos magos. A astrologia é criticada, mais em nome do bom senso do que da ciência. A magia ataca-se pela concorrência nociva que pode representar para a religião e pela charlatanice dos seus cultores.

À proliferação de teorias díspares bem como ao cepticismo, Álvaro Gomes opõe a segurança religiosa, único bastião capaz de responder a dúvidas e de superar crises. Se a erudição constantemente demonstrada ao longo do *Tractado* nos permite falar de sincretismo, as múltiplas teses e autores a que recorre congregam-se no desejo de corroborar a ortodoxia. A renovação do cristianismo não é vivida por Álvaro Gomes como abertura mas como perigo. Para ele não se trata de ampliar a cultura cristã, permeabilizando-a a novas influências. Importa sim conservar, refor-

[1] Ficcino, Pomponazzi, Nifo e muitos outros escreveram *Tratados* sobre a imortalidade da alma.

[2] Hélène Védrine, *As Filosofias do Renascimento*, p. 68.

çar o estabelecido, recorrendo, quando oportuno, a fontes (cristãs ou outras) que o tornem mais forte. É este apego à tradição que o leva a recorrer às autoridades eclesiásticas quando se lhe apresentam problemas de solução difícil. A liberdade de investigação e o desejo de autonomia, enaltecidos pelos renascentistas, são nele trocados pela busca da um pensamento ortodoxo, que unifique as diferenças e dê resposta a dúvidas. Contudo, a constante preocupação com a heresia fá-lo ser rigoroso no exame das fontes, cuidado que partilha com os humanistas coevos.

Com estas oscilações entre arcaísmo e modernidade, será lícito situar Álvaro Gomes no universo renascentista?

Quer consideremos o Renascimento como contributo pré-anunciador da modernidade, quer o entendamos como algo de autónomo, válido em si mesmo, quer o classifiquemos como interregno entre a mundividência medieval e a ciência moderna, é difícil aceitar a pertença plena de Álvaro Gomes a este período. Quem perfilhe a tese continuísta entre renascentistas e modernos, valorizando a dimensão científica do Renascimento, não vê no pensador português teses que permitam antever o mecanicismo, o experimentalismo ou o geometrismo que caracterizarão a comunidade científica dos séculos seguintes. Mas quem destaque nos séculos XV e XVI as dominantes sincrética, estética, mágica e naturalista, dificilmente encontrará lugar para o teólogo português. Este insere-se no humanismo reformista também patente nesta época, preocupado em defender o espírito de Trento e em combater a Reforma. Pensador do passado pelo pendor teologizante que domina em toda a sua obra, é também precursor da modernidade na crítica acerba ao ocultismo e às práticas mágicas.

Álvaro Gomes procede como se a unidade religiosa não tivesse sido quebrada, como se fosse possível ignorar os irreparáveis danos que a Reforma e o avanço da ciência provocaram no mundo hierarquizado dos medievais. É alguém que habita um universo religioso, cuja integridade não põe em dúvida e cujas ameaças procura ignorar ou, quando se tornam perigosas, combater. Os princípios metafísicos que enformam a cosmovisão medieval continuam a manifestar-se nele. Quando combate as heresias, quando se demarca da magia ou quando recupera os filósofos antigos, é a fidelidade à ortodoxia que permanece como fio condutor. Profundamente erudito, é alguém que prefere a conciliação à ruptura, num esforço deliberado para manter incólumes as traves mestras de um universo ameaçado.

OBRAS:

Comentário ou Censuras ao Registo da Sacrossanta Faculdade de Teologia de Paris (1542?), nova edição com tradução, introdução e notas de Orlando Romano, Lisboa, 1966.

Apologia (1543), nova edição com introdução de Artur Moreira de Sá e M. Augusto Rodrigues, Lisboa, 1982

Tractado da Perfeiçoam da Alma, (1550), nova edição com introdução e notas de Artur Moreira de Sá, Coimbra, 1957

De Conjugio Regis Angliae cum Relicta Fratis Sui...(1551)

BIBLIOGRAFIA:

Artur Moreira de Sá, «Álvaro Gomes e o ensino da Teologia no século XVI», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, t. XXXVIII-II, 1982, pp. 543-548.

José Sebastião da Silva Dias, *Correntes de Sentimento Religioso em Portugal, Séculos XVI a XVIII*, tomo I, Coimbra, 1960.

— *A Política Cultural de D. João III*, vol. I, Coimbra, 1969.

Luís de Matos, *Les Portugais à l'Université de Paris entre 1500 et 1550*, Paris, 1950.

Maria Leonor Xavier, «As mulheres e as heresias aos olhos de um português do século XVI» in *Representações do Feminino. Revista da APEM*, 1 (1999).

Terceira parte

Filosofia e espiritualidade

Capítulo Um

Entre Frei Heitor Pinto, Frei Amador de Arrais e D. Gaspar de Leão

Renato Epifânio

1. Frei Heitor Pinto: a via filosófica

A via que Frei Heitor Pinto ([1]) nos prefigura ao longo da *Imagem da Vida Cristã* — a sua obra aqui em análise ([2]) — é, essencialmente, uma via filosófica. Tal o que procuraremos aqui patentear, atentando sobretudo no primeiro dos seis diálogos que compõem a primeira parte da obra, diálogo dividido em oito capítulos, assim intitulados: «Da excelência da vista sobre os outros sentidos e do descobrimento da verdade»; «Da velocidade e inconstância da vida, e do erro dos que cuidam que estão e que têm anos de vida»; «Da resposta às objecções acerca da vista, e da introdução da verdadeira filosofia»; «Da consideração e conhecimento de si mesmo»; «Da composição humana e do verdadeiro conhecimento dela»; «Em que o ermitão vai prosseguindo a matéria do conhecimento de si, e do amor, e da humildade, e da cobiça»; «Em que o ermitão prossegue a matéria da encarnação de Cristo, e sua morte, e do desprezo do mundo»; «Em que o ermitão prosseguindo a sua prática mostra como haveremos de servir a Cristo, e fazer guerra ao mundo, e ultimamente declara em que consiste a verdadeira filosofia».

Como se depreende do próprio título do primeiro capítulo — «Da excelência da vista sobre os outros sentidos e do descobrimento da verdade» —, parte Frei Heitor Pinto de dois pressupostos: o de que se pode descobrir a «verdade» e o de

([1]) Heitor Pinto nasceu provavelmente na Covilhã, por volta de 1528, tendo ingressado, em 1543, na Ordem de S. Jerónimo. Depois de estudar Direito Civil em Salamanca e Coimbra, onde estudou igualmente Teologia, obteve o grau de Doutor em Teologia pela Universidade de Siguenza. Entre 1571 e 1573 foi provincial da Ordem de S. Jerónimo e, em 1575, foi convidado por D. Sebastião para reger a cadeira de Sagrada Escritura na Universidade de Coimbra. Após vicissitudes várias motivadas pelo seu apoio ao Prior do Crato, morreu no exílio, em Toledo, provavelmente em 1584.

([2]) Heitor Pinto, *Imagem da Vida Cristã (1563-72)*, introdução de J. V. de Pina Martins, Porto, Lello & Irmão — Editores, 1984 (doravante *IVC*).

que é a vista o sentido que melhor cumpre essa descoberta. Em abono desse seu primeiro pressuposto, Frei Heitor Pinto pouco nos acrescenta — diz-nos apenas que a «verdade» não só pode como deseja ser descoberta, que ela, como chegou mesmo a escrever, citando Tertuliano, «tem vergonha de estar escondida» (*IVC*, 11). Ao contrário de Heraclito, que, num dos seus célebres fragmentos, escreveu que «a natureza gosta de se esconder», parte pois Frei Heitor do pressuposto inverso: o de que ela, a «verdade», a «natureza», a «verdadeira natureza das coisas», não gosta de se esconder, antes, pelo contrário, deseja ser descoberta. Fundado ou não, eis o primeiro pressuposto de que parte o autor, o pressuposto que, desde logo, abre boas perspectivas para a concretização da via que ele nos prefigura — a via da «verdadeira filosofia», a via através da qual acederemos, em última instância, à própria «verdade» —, dado que, pelo menos em teoria, é muito mais fácil descobrir algo que deseja ser descoberto do que algo que gosta de se esconder.

A vista é, de todos os sentidos, aquele que melhor cumpre essa «descoberta da verdade» — tal como referimos, o segundo pressuposto de que parte Frei Heitor Pinto. Não, contudo, a «vista corporal», mas sim a vista, os «olhos do entendimento», os «olhos da alma». São estes, com efeito, como expressamente nos assegura, aqueles que verdadeiramente vêem, aqueles que «não se enganam» (*IVC*, 10) — os «olhos do corpo», ao invés, como expressamente nos assegura ainda, «enganam-se muitas vezes» (*IVC*, 10). Do mesmo modo, a luz que verdadeiramente nos alumia não é, para Frei Heitor, a «luz do Sol» mas sim a «luz de Deus» — é essa, como refere, citando os textos bíblicos, a «verdadeira luz», aquela que verdadeiramente «alumia todo o homem que vem a este mundo» (*IVC*, 30). Daí, aliás, toda a diferença entre os «olhos do corpo» e os «olhos da alma»: aqueles são alumiados pela «luz do Sol» e, por via disso, «enganam-se muitas vezes»; já estes, ao invés, são alumiados pela «luz de Deus», pelos «raios do divino esplendor», e, por via disso, «não se enganam». Daí ainda que a «vista corporal» seja um «impedimento para o filosofar» (*IVC*, 27) e que a «vista da alma» seja precisamente aquela que potencia a «verdadeira filosofia».

Alumiados os «olhos da alma» pela «luz de Deus», a «verdadeira luz», aquela que verdadeiramente «alumia todo o homem que vem a este mundo», iniciemos então, sem mais demora, essa via que Frei Heitor Pinto nos prefigura: a via da «verdadeira filosofia», a via através da qual acederemos, em última instância, à própria «verdade». O nosso propósito é aliás aqui precisamente esse: reconstituir, nos seus traços gerais, essa via que Frei Heitor nos prefigura, e que ele próprio procurou cumprir. Iniciemo-la, contudo, devagar, sem a menor pressa. Como lapidarmente escreveu José Marinho, um pensador português contemporâneo — cuja filosofia é aliás analisada no quinto volume desta obra —, «tudo se perde em filosofia por querer a verdade demasiado depressa». Como lapidarmente escreveu

o próprio Frei Heitor, citando Bias, um dos «sete sábios gregos», «nenhuma coisa é mais contrária à deliberação do que a ira e a pressa» (*IVC*, 3-4) — e isto porque, como lapidarmente escreveu ainda, citando Aristóteles, «um pequeno erro no princípio se faz grande no fim» (*IVC*, 3). Alumiados os «olhos da alma» pela «luz de Deus», a «verdadeira luz», aquela que verdadeiramente «alumia todo o homem que vem a este mundo», iniciemos pois, sem mais demora, mas sem a menor pressa, a via da «verdadeira filosofia», a via através da qual acederemos, em última instância, à própria «verdade».

Não fosse ela, a «verdade», ainda e sempre, o horizonte último da verdadeira via, da verdadeira viagem...

Como expressamente nos assegura Frei Heitor Pinto no início do quarto capítulo do primeiro dos seis diálogos que compõem a primeira parte desta sua obra, «a verdadeira filosofia começa no homem pela consideração de si mesmo» (*IVC*, 35). Nessa medida, importa pois que todos nós, filósofos, iniciemos, de imediato, essa demanda pela nossa própria identidade — só assim se cumprirá a «verdadeira filosofia», só assim nós próprios nos cumpriremos... Tarefa árdua é, contudo, esta: descobrir a nossa própria identidade. Como, em jeito de advertência, observa Frei Heitor, «é tão difícil o conhecimento de nós mesmos [...], que muito mais facilmente entenderemos as naturezas das coisas, por mais escondidas e incógnitas que estejam, que a nós mesmos» (*IVC*, 37). É, aliás, por isso que, ainda segundo o autor, Adão, o «nosso primeiro pai», pôs nomes a todas as coisas mas não a si mesmo — nas suas próprias palavras: «Para saber pôr convenientes nomes às coisas, requer-se conhecer-lhes as essências e naturezas; e como Adão no estado de inocência tinha ciência de todas as coisas que naturalmente se podiam saber, e doutras mais como o afirma S. Tomás seguindo e amplificando a sentença de Santo Agostinho, fácil coisa lhe foi pôr nomes convenientes às suas qualidades. Mas não pôs nome a si, porque não se atreveu a dizer que se conhecia a si.» (*IVC*, 36-37).

Por mais árdua, por mais impossível, que se nos possa eventualmente afigurar, esta tarefa — descobrirmos quem somos, quem verdadeiramente somos, descobrirmos a nossa real identidade — tem, contudo, de ser cumprida, impreterivelmente. Se não a cumprirmos jamais se cumprirá a via da «verdadeira filosofia». E isto porque, como expressamente nos assegura o próprio Frei Heitor Pinto, já quase no fim deste capítulo, se o homem não se conhecer a si mesmo jamais poderá vir ele a conhecer tudo o que está para além de si, todas as «outras coisas» ([1]). Tal, com efeito, todo o alcance desta tarefa: não se trata apenas de descobrirmos quem somos, quem verdadeiramente somos, para depois nos retermos, narcisicamente, na

([1]) Cf. *ibidem*, p. 41: «se os homens não sabiam a Deus pedir era porque se não sabiam conhecer e não se conhecendo a si não conheciam as outras coisas».

contemplação da nossa identidade; trata-se antes, mais profundamente, de descobrirmos quem somos, quem verdadeiramente somos, para depois podermos vir a conhecer todas as «outras coisas», as «essências de todas as outras coisas». Daí aliás, igualmente, todo o alcance da «divina sentença»: «Conhece-te a ti mesmo!» Ainda neste capítulo recorda-nos Frei Heitor que, de todas as «sentenças», era precisamente esta a que os «antigos» tinham por «mais excelente» (*IVC*, 40). Curvando-nos respeitosamente perante a inexorável presença dos «antigos», que também reconhecemos como nossos «mestres», permitimo-nos contudo aqui a «heresia» de acrescentar algumas palavras à «divina sentença», (re)escrevendo-a do seguinte modo: «Conhece-te a ti mesmo! Ao conheceres-te a ti mesmo, tudo conhecerás!»

Obviamente que, com estas palavras, não temos a pretensão de acrescentar nada à «divina sentença», mas, tão-só, de explicitar tudo o que nela está, na nossa perspectiva, pressuposto — a saber: que o que mais verdadeiramente somos, mais precisamente, que o que mais verdadeiramente é em nós, é o mesmo, exactamente o mesmo, que mais verdadeiramente é em todo o ser, em «todas as coisas». Daí que, com efeito, ao conhecermos o que mais verdadeiramente é em nós, venhamos, cumulativamente, a conhecer «todas as coisas», mais propriamente, as «essências de todas as coisas», ou seja, o que em «todas as coisas», o que em todo o ser, mais verdadeiramente é... Como cabe desde já antecipar, *isso* que mais verdadeiramente é em nós, em «todas as coisas», em todo o ser, é o que Frei Heitor Pinto aqui designa por «Deus». Tal o que ele próprio nos diz em múltiplas passagens desta sua obra — a título de exemplo, atentemos nestas: «Ele [Deus] está dentro de nós, e é fonte de todo o ser, ser do mesmo nosso ser, mais íntimo a nós que nós.» (*IVC*, 31); «Na medida em que Deus é aquele que é, como ele mesmo o diz, e que o nosso ser não é por si, mas por participação, e que nós não somos por nós, mas por Deus, que é por si, e que nós não somos mais do que o que participamos do seu ser, segue-se que só ele é a verdadeira substância e que nós, em comparação com ele, não somos mais do que uma imagem da substância, ou menos ainda.» (*IVC*, 17)

É, aliás, por isso que esta nossa demanda, esta nossa odisseia, em torno da nossa identidade, está, desde já, inapelavelmente condenada ao fracasso. Ao intentar descobrir-se, o homem nada virá realmente a encontrar. Como aqui nos diz o próprio Frei Heitor Pinto, citando os textos bíblicos, «o homem foge como a sombra e nunca permanece no mesmo estado» (*IVC*, 13). Sombra do ser que em si mais verdadeiramente é, sombra do «ser do seu próprio ser», o homem, de facto, em si mesmo nada é... De nada vale pois intentar descobrirmo-nos. Assumamo-lo desde já, assumamos desde já o nosso fracasso. Mesmo que algo viéssemos a encontrar, isso que viéssemos a encontrar seria necessariamente uma sombra, uma mera sombra, apenas uma sombra do nada, apenas uma sombra do nada que em si todo o

homem é... Nessa medida, assumamos pois, desde já, sem mais demora, o nosso fracasso. Assumamo-lo, aliás, sem o menor constrangimento, sem a menor mágoa, tanto mais porque, como cabe desde já antecipar, é precisamente na assunção, incondicional, deste fracasso que irá radicar, em última instância, o nosso maior triunfo, o mesmo é dizer, o triunfo da «verdadeira filosofia», do real conhecimento da «verdade». Com efeito, para que *isso* que mais verdadeiramente é em nós, em todo o ser, se possa revelar, importa, primeiro, dissipar todas as sombras. Nessa medida, importa pois, desde logo, dissipar a sombra, a ilusão que somos, a sombra, a ilusão do nosso próprio ser, mais radicalmente ainda, a sombra, a ilusão de todo o ser enquanto tal. Só assim «Deus», o próprio absoluto, se poderá revelar.

Não fosse ele o verdadeiro «ser de todo o ser», do nosso próprio ser, a oculta verdade da sombra que somos...

Do mesmo modo que todo o intento de descobrirmos quem somos redunda forçosamente num fracasso — dado que, em nós mesmos, nós somos apenas a sombra daquele que em nós mais verdadeiramente é, a sombra do «ser do nosso próprio ser» —, assim também desde logo condenado ao fracasso, ao rotundo fracasso, está todo o intento de descobrirmos o que os entes, o que as «coisas do mundo» são — dado que, do mesmo modo que nós somos apenas a sombra daquele que em nós mais verdadeiramente é, a sombra do «ser do nosso próprio ser», assim também todo o ente, em si mesmo, não é mais do que a sombra daquele que em si mais verdadeiramente é, do que a sombra do «ser de todo o ser», ou seja, conforme o exposto, do que a sombra do que Frei Heitor Pinto aqui designa por «Deus». Pretender o contrário, pretender que se chega alguma vez a um real conhecimento dos entes, das «coisas do mundo», pretender que estas são, em alguma medida, «firmes e subsistentes», pretender que estas, em alguma medida, são, é persistir no engano, no logro, na ilusão, nessa ilusão, nesse logro, nesse engano que, de uma forma tão sucinta quanto suficiente, o autor, logo a abrir o segundo capítulo do primeiro dos seis diálogos que compõem a primeira parte desta sua obra, denuncia — nas suas próprias palavras: «Um dos enganos em que está atolado o género humano é ter para si que as coisas do mundo são firmes e estáveis. E deste erro dos homens virão eles a cair num outro, que é pôr falsos nomes às coisas, chamando estados a coisas que nunca estão, mas sempre correm.» (*IVC*, 12).

Com efeito, do mesmo modo que «o homem foge como a sombra e nunca permanece no mesmo estado», assim também só à luz do nosso ilusório olhar — desse olhar que apenas visa na exacta medida em que vela, em que cinde... — as «coisas do mundo» são — parecem ser! — «firmes e estáveis». Como aqui, neste mesmo capítulo, nos reitera Frei Heitor Pinto, citando Tertuliano, «todas as coisas quantas há neste mundo são imaginárias e nenhuma há que seja de verdade»

(*IVC*, 15). Só «Deus», ao invés, aquele que mais verdadeiramente é em nós, em «todas as coisas», em todo o ser, aquele que aqui é afirmado como o verdadeiro «ser de todo o ser», como o verdadeiro «ser do nosso próprio ser», é de verdade, só ele, como aqui, ainda neste mesmo capítulo, igualmente nos reitera Frei Heitor, citando São Jerónimo, «tem verdadeiramente nome de essência» — nas suas próprias palavras: «Só Deus, que é eterno, e que nunca teve princípio, tem verdadeiramente nome de essência. E esta é a causa por que, querendo ele declarar a Moisés quem era, disse: Eu sou o que sou.» (*IVC*, 15-16). Ao invés, como aqui foi já denunciado por várias vezes, todas as «coisas do mundo», todos os entes, não são mais do que meras sombras, do que meras imagens, desse ser, do único ser que verdadeiramente é, do que meros reflexos, mais ou menos diáfanos, mais ou menos refractários, desse ser que aqui se designa por «Deus». É o próprio «Deus», de facto, a oculta verdade, o oculto rosto do todos os entes, de todos nós, aquele que em todos os entes, aquele que em cada um de nós, mais oculta mas mais realmente se cumpre, se revela... Nós somos apenas a sua máscara, a máscara que, contudo, se esqueceu do seu próprio rosto, e que, por isso, julga sê-lo, e que, por isso, julga ser, quando, afinal, nada é...

Nessa medida, a via da «verdadeira filosofia» passa, desde logo, por denunciar isso mesmo — não apenas a ilusão das «coisas do mundo», que aparentam ser quando, na verdade, não são, nada são, como ainda a ilusão do nosso próprio olhar, do nosso humano, demasiado humano, olhar, desse olhar que apenas visa na exacta medida em que vela, em que cinde... Aliás, como já aqui tivemos a oportunidade de verificar, logo no início deste nosso périplo pelo primeiro dos seis diálogos que compõem a primeira parte desta obra, é precisamente por aí que Frei Heitor Pinto começa: por denunciar a ilusão desse nosso demasiado humano olhar, desse olhar que, por preferir ser iluminado pela «luz do Sol» e não pela «luz de Deus», a «verdadeira luz», a todo o momento nos engana. Como o autor expressamente nos assegurou, logo a abrir o primeiro dos oito capítulos deste diálogo, só os «olhos da alma», com efeito, verdadeiramente vêem — e isto, tão-só, porque são alumiados pela «luz de Deus», a «verdadeira luz», aquela que verdadeiramente «alumia todo o homem que vem a este mundo» (*IVC*, 30). É aliás por isso que, ainda segundo o próprio Frei Heitor, «os homens de altos espíritos buscam lugares escuros para as suas contemplações» e, exemplo extremo, Demócrito «tirou os olhos» (*IVC*, 28): porque só assim, no extremo ocaso da luminosidade solar — esse «Símbolo da Mentira» e da «Ilusão», como lapidarmente escreveu Antero de Quental, num dos seus sonetos —, pode o homem aceder à «verdadeira luz», à «luz de Deus», àquela que verdadeiramente «alumia todo o homem que vem a este mundo», e assim contemplar as «essências da coisas», em última instância, «o que está para além de toda a essência».

Tal o momento, instante ou já eterno, em que cessará a ilusão, toda a ilusão, em que todas as «coisas do mundo» se revelarão já como modos de ser de «Deus», do próprio absoluto, em que todos os entes se revelarão já na sua verdade, tal o momento, instante ou já eterno, em que compreenderemos que o ser só é ilusório na exacta medida em que se cinde da verdade, do próprio «Deus» — na medida em que, pelo contrário, reconhecemos que é «Deus», o próprio absoluto, aquele que mais verdadeiramente é em todo o ser, aquele que mais oculta mas mais realmente se cumpre, se revela, em todos os entes, em cada um de nós, cessa a ilusão, toda a ilusão... Eis porque, em última instância, não precisaremos já de procurar «lugares escuros» para as nossas contemplações nem, muito menos, de «tirar os olhos». Para aquele que tudo já vê à luz da «luz de Deus», a «luz do Sol» não é já enganadora — antes, pelo contrário, patenteia ainda mais essa oculta presença de «Deus», do próprio absoluto, em todos os entes, em cada um de nós. Daí que tão iludido esteja aquele que deixa que a «luz do Sol» vele a «luz de Deus» como aquele que, alegadamente em nome da «luz de Deus», nega a «luz do Sol» — se, mediatamente, elas não coincidem e aparentam mesmo ser por inteiro opostas, em última instância elas coincidem inteiramente. Daí que absolutamente iludido esteja quem, para alegadamente afirmar «Deus», tudo nega, quem, para alegadamente afirmar «Deus», a si próprio se nega. Porque verdadeiramente absoluto, «Deus» afirma-se na infinita difusão de si, na cósmica profusão de todas as diferenças, inclusivamente da nossa própria diferença. A inversa seria, aliás, absurda — dado que se «Deus» se afirmasse, de algum modo, na negação, ele seria um absoluto relativo, logo, um falso, um ilusório absoluto, um absoluto absolutamente ilusório.

Tal, em suma, a visão, a «visão de Deus», que, na inversão do nosso próprio olhar, é dado cumprir...

Nos quatro últimos capítulos do primeiro dos seis diálogos que compõem a primeira parte desta sua obra, desenvolve Frei Heitor Pinto esta concepção, esta visão de «Deus», a visão que, como dissemos, na inversão do nosso próprio olhar, é dado cumprir... Só assim, com efeito, na inversão, na inteira inversão do nosso próprio olhar, no descentramento, no mais extremo descentramento relativamente a nós próprios, poderemos nós aceder a *isso* que mais verdadeiramente é em nós, o verdadeiro «ser do nosso próprio ser», o verdadeiro «ser de todo o ser». Se, ao invés, o homem persistir centrado em si, ele nada compreenderá — nem o que ele próprio é, o que ele próprio mais verdadeiramente é, nem, muito menos, o que todo o ser mais verdadeiramente é, o que em todo o ser mais verdadeiramente é: «Deus», o próprio absoluto. Só, efectivamente, descentrando-se de si, até ao limite mais extremo do seu próprio ser, poderá o homem aceder à contemplação do seu próprio rosto, reflectido no espelho cósmico que é o próprio Universo. Para além de todas as imagens, para além de todas as máscaras, é aí, com efeito,

no espelho cósmico que é o próprio Universo, que o homem pode contemplar o seu verdadeiro rosto, a sua verdadeira face, o seu verdadeiro ser. A inversa é aqui, aliás, igualmente verdadeira: é no próprio rosto do homem, de cada um de nós, que todo o Universo se contempla e reconhece. Tudo isto porque, como aqui, citando os «sábios gregos», expressamente nos assegura o próprio Frei Heitor, logo a abrir o quinto capítulo do primeiro dos seis referidos diálogos, o mundo é como um «homem grande» e o homem como um «mundo pequeno» (*IVC*, 44). Daí que, efectivamente, como já aqui, por diversas vezes, tivemos a oportunidade de frisar, ao conhecer-se, possa cumulativamente conhecer o homem todas as outras «coisas do mundo».

Do conhecimento de nós próprios não deriva contudo apenas o conhecimento de todas as outras «coisas do mundo». Deriva ainda algo de mais importante, de muito mais importante: o próprio bem. Tal o que igualmente o próprio Frei Heitor Pinto nos assegura de um modo expresso, já a finalizar o quinto capítulo deste diálogo, quando cita as seguintes palavras de Sto. Antonino: «conhece a tua essência, conhece-te a ti mesmo, e não pecarás» (*IVC*, 49). Logo no início do capítulo seguinte, reitera-nos Frei Heitor esta mesma ideia ao dizer-nos que «se o homem se conhecesse, fugiria de toda a guerra e contenda» (*IVC*, 50). Daí aliás, para o autor, todo o fundamento, filosófico, do cristianismo: ele funda-se no nosso próprio autoconhecimento, dado que, ao conhecermo-nos a nós mesmos, conheceremos aquele que mais verdadeiramente é em nós, o verdadeiro «ser do nosso próprio ser», o verdadeiro «ser de todo o ser», aquele que em todo o ser mais verdadeiramente é: «Deus», o próprio absoluto. E compreenderemos então que, sendo «Deus» amor — como aqui, neste mesmo capítulo, Frei Heitor Pinto nos diz ainda, citando os textos bíblicos (*IVC*, 51) —, foge o homem, na medida em que se conhece, de «toda a guerra e contenda». Tal, com efeito, todo o fundamento do cristianismo, tal, efectivamente, todo o significado da pessoa de Jesus Cristo: este não é senão aquele que nos guia nesta nossa via, nesta nossa viagem, aquele que nos mostra o «caminho da eterna bem-aventurança» — ainda nas palavras do próprio autor, com as quais finaliza este capítulo: «Veio o bom Jesus, aquele esplendor da glória, como lhe chama S. Paulo, e figura da sua substância, veio aquela verdade sempiterna, aquela verdadeira vida, aquela sapiência sem fim, aquela bondade imensa, aquele lume do lume, aquele verbo divino nosso sumo bem, e tomada a nossa humanidade conversou connosco para nos ensinar, e mostrar o caminho da bem-aventurança, e alumiar o nosso entendimento. Porque nas coisas sobrenaturais sem o lume divino está cego o engenho humano.» (*IVC*, 61)

Nos dois últimos capítulos deste diálogo, desenvolve Frei Heitor Pinto esta sua apologia da figura de Cristo. Assim, diz-nos ele que a «vida de Cristo» é a encarnação da «sabedoria», da «verdadeira filosofia» (*IVC*, 80), aquela que, pela sua

verdade, pela sua luminosidade, eclipsa por inteiro a «falsa sabedoria do mundo» (*IVC*, 69), mais ainda, que Cristo é a encarnação da vida, da «verdadeira vida», ou seja, da «vida eterna», a qual não é senão a «verdadeira terra prometida» (*IVC*, 64). Para a alcançarmos, importa pois seguirmos o exemplo de Cristo, que, com a sua morte, nos abriu «o caminho da eterna vida» (*IVC*, 63), o seu exemplo de descentramento de si, o seu exemplo de desprezo de si e do mundo. Nas palavras do próprio autor, é isso, com efeito, o que importa fazer: «desprezar o mundo com as suas vaidades» (*IVC*, 78), «fazer guerra ao mundo», dado que o mundo é «o que se nos atravessa para nos impedir a passagem para a celestial Jerusalém» (*IVC*, 76-77). Daí que Frei Heitor nos diga ainda que «bem-aventurado é aquele que conhecido o engano e vaidade do mundo foge dele e se abraça em Cristo» (*IVC*, 69). Daí ainda estas suas palavras: «Honras humanas são jogos de meninos [...]. Mas isto não querem entender os filhos da vaidade; antes logo no princípio da sua vida põem os olhos na falsa formosura do mundo, e afeiçoam-se a ele, indo este amor criando fundas raízes em seu peito, que depois não se pode senão com grande força arrancar [...]. Donde vem que, alongando-se da vida, que é Deus, dizem que é necessário servir o mundo para buscar a vida [...]. E assim enfunados naquelas enganosas esperanças gastam o seu tempo [...]. E para nos tirar deste enleio, e dar o desengano dos nossos enganos, veio o filho de Deus do céu à terra, fazendo tanto por nós que morreu por nós, ensinando-nos o que havíamos de fazer por ele, para que abertos e alumiados os olhos do nosso entendimento deixássemos o mundo, e por o seguirmos nos deixássemos, e em lugar da nossa vontade pusséssemos a sua [...].» (*IVC*, 72-73)

Como facilmente se depreende desta extensa passagem, esse mundo que importa desprezar, a que importa declarar guerra, esse «que se nos atravessa para nos impedir a passagem para a celestial Jerusalém», é o mundo tal como ele é visto pelo humano, demasiado humano, olhar, ou seja, o «mundo das vaidades», das pequenas coisas, dos pequenos homens. Não, de modo algum, o mundo tal como ele é, tal como ele foi criado por «Deus». À luz deste, à luz da «luz de Deus», ao invés, o mundo não é já algo para ser desprezado mas para ser amado — dado que, ao amá-lo, estaremos a amar o próprio «Deus», o «Deus» princípio e fim de tudo, o «Criador do mundo». Aliás, como expressamente nos assegura o próprio Frei Heitor Pinto, já nas páginas finais do último capítulo deste diálogo, é precisamente assim — no amar «Deus», no amar «Deus» e a sua «obra» —, que se cumpre a «verdadeira filosofia» — nas suas próprias palavras: «consiste a verdadeira filosofia em nos conhecermos a nós mesmos, e dali subirmos ao conhecimento de Deus, e amá-lo sumamente com todo o coração, com toda a alma e com todas as forças, e darmo-nos a ele, e fazermos-lhe uma total entrega de nós mesmos, amando sobre tudo a ele, e ao próximo como a nós por ele» (*IVC*, 80). À luz da «luz de

Deus», efectivamente, tudo é já «bom», tudo é já «belo» — inclusive o próprio mundo. Nessa medida, importa pois amá-lo, importa pois vivê-lo, o mais que pudermos — dado que, ao amá-lo, estaremos já a amar o próprio «Deus», dado que, ao vivê-lo, estaremos já a fruir da «eterna bem-aventurança». Tal, em suma, a via através da qual se cumpre a «verdadeira filosofia», a via através da qual contemplaremos, em última instância, a «divina formosura» (*IVC*, 81). Que essa «divina formosura» não seja ainda visível, isso é porque tudo ainda vemos à luz desse humano, demasiado humano, olhar, desse olhar que apenas visa na exacta medida em que vela, em que cinde... À luz da «luz de Deus», ao invés, tudo é já «bom», tudo é já «belo», tudo é já «liberto», tudo é já, como já alguém escreveu, na «radiosa comunhão da já não instantânea mas eterna alegria».

Ver — e viver! — essa «radiosa cumunhão», eis pois a nossa tarefa, o nosso fim...

2. Frei Amador de Arrais: a via religiosa

A via que Frei Amador de Arrais ([1]) nos prefigura ao longo dos *Diálogos* — a sua obra aqui em análise ([2]) — é, essencialmente, uma via religiosa. Tal o que procuraremos aqui patentear, atentando sobretudo no segundo dos dez diálogos que compõem a obra, assim intitulados: «Das queixas dos enfermos e cura dos médicos»; «Do alívio dos afligidos»; «Da gente judaica»; «Da glória e triunfo dos lusitanos»; «Das condições e partes do bom príncipe»; «Das vias por que Deus nestes tempos nos chama»; «Da paciência e fortaleza cristã»; «Do testamento cristão»; «Consolação para a hora da morte»; «Da Invocação a nossa Senhora». Intitula-se pois «Do alívio dos afligidos» o diálogo que iremos aqui procurar expor, o qual tem como interlocutores «Antíoco», o «Enfermo», e «Pauliniano», o «Pregador», e como tema o que o próprio título do capítulo indica.

Antes de iniciarmos a exposição deste diálogo, que Frei Amador de Arrais subdividiu em vinte e um capítulos, há, contudo, na nossa perspectiva, um grave equívoco a desfazer, um grave equívoco infelizmente cada vez mais, nestes nossos dias, generalizado, um grave equívoco que, pelo menos aparentemente — veremos, no devido tempo, que apenas aparentemente —, o próprio Frei Amador de Arrais

---

([1]) Amador de Arrais nasceu em Beja, por volta de 1530. Tomou o hábito no convento dos Carmelitas Calçados de Lisboa, em 1545. Foi Doutor em Teologia pela Universidade de Coimbra, pregador régio do tempo de D. Sebastião, e Bispo de Portalegre, cargo a que viria a renunciar em 1596, vindo a falecer em Coimbra a 1 de Agosto de 1600.

([2]) Amador de Arrais, *Diálogos* (1589), introdução e revisão de M. Lopes de Almeida, Porto, Lello & Irmão — Editores, 1974 (doravante *D*).

consagra, e que é, nos seus traços gerais, o seguinte: a pulsão religiosa é apenas, ou por excelência, uma pulsão própria dos homens «enfermos» ou «afligidos», uma pulsão que, nessa medida, visa sublimar uma carência, uma enfermidade, uma aflição. Tal, com efeito, o que, olhando à nossa volta, parece essencialmente caracterizar a pulsão religiosa. Mesmo até pessoas que assumem uma vivência religiosa caucionam muitas vezes este equívoco ao invocarem «Deus» apenas nos momentos de enfermidade, de aflição, como se, de facto, «Deus» não existisse senão em função do homem, das suas enfermidades, das suas aflições.

Pela nossa parte, iremos partir do pressuposto inverso: a pulsão religiosa não é, de modo algum, uma pulsão própria dos homens «enfermos» ou «afligidos», uma pulsão que, nessa medida, visa sublimar uma carência, uma enfermidade, uma aflição; a pulsão religiosa não deriva de uma carência, de um defeito, mas sim, ao invés, de um excesso, do excesso do nosso próprio ser. É aliás por isso que, a nosso ver, a pulsão religiosa é uma pulsão ontológica, a pulsão ontológica por excelência — por ela o nosso ser é compelido a exceder-se, assim se (re)ligando àquele que em si e que em todo o ser mais verdadeiramente é: «Deus», o próprio absoluto. Ela não é assim, nessa medida, uma pulsão própria dos homens «enfermos» ou «afligidos» — pelo contrário, ela é uma pulsão própria, a pulsão por excelência, dos «seres pujantes», como diria Nietzsche. Ela é, em suma, a pulsão por excelência dos seres em excesso, não, de modo algum, dos seres em defeito.

Tal como os nautas só descobriram a «Ilha do Amores» quando já não a procuravam, quando já nada procuravam, assim também nós só encontraremos «Deus» quando já não o procurarmos, quando já nada procurarmos, quando já não tivermos o menor motivo para o encontrarmos. Não chegaremos pois a ele guiados pelos ventos da aflição. Só chegaremos a ele quando nenhum consolo, nenhuma salvação, procurarmos já, quando todos os ventos deixarem enfim de soprar... Eis, em suma, o que pretendíamos aqui dizer, em jeito de reflexão prévia à nossa exposição do segundo dos dez diálogos que compõem esta obra de Frei Amador de Arrais. Tal como fizemos a respeito da obra de Frei Heitor Pinto, *Imagem da Vida Cristã*, não iremos efectuar aqui uma análise minuciosa da obra, desta parte da obra, de Frei Amador de Arrais. Procuraremos antes cumprir um breve itinerário, retendo apenas algumas passagens, aquelas que, a nosso ver, são as mais significativas, sobretudo para a justificação da nossa tese: a de que a via que o autor aí nos prefigura é, essencialmente, uma via religiosa.

Ainda que, como veremos, essa via seja por inteiro convergente com a via mística e com a própria via filosófica...

Sendo, como do próprio étimo do termo se infere, toda a via religiosa uma via de religação, cumpre-se desde logo essa via na religação com nós mesmos, com o que nós mais verdadeiramente somos, o mesmo é dizer, com a nossa «alma». Tal

um dos pressupostos de que parte Frei Amador de Arrais, o mesmo pressuposto, aliás, de que partiu Frei Heitor Pinto — daí, nomeadamente, estas suas palavras: «O corpo é como a bainha da alma, como o vaso de barro, em que ela se recolhe. Donde Salomão no *Eclesiastes* lhe chama talha de água quebradiça. E o apóstolo São Paulo na segunda [Carta] aos *Coríntios* diz que temos o tesouro em vasos de barro, entendendo por eles os corpos. Nem ia longe disto Anaxarco, o filósofo, que, sendo ferido por Nicocreonte, o tirano de Chipre, como conta Plínio, dizia: «Dá e fere, quanto quiseres, o vaso de Anaxarco, que a Anaxarco nunca o ferirás. Tinha para si este filósofo que ele era a sua alma e que o corpo era um vaso desta [...]. Donde se colhe claramente que quem conhece somente o seu corpo, não se conhece a si, mas coisa sua, e que conhecer-se a si é principalmente conhecer a sua alma.» (*IVC*, 45-48)

Tal como Frei Heitor Pinto, parte pois Frei Amador de Arrais, assumidamente, de uma visão dualista do homem — o homem é corpo e alma, o homem é essencialmente a sua alma. É esta a sua parte superior, mais nobre, em contraponto com a sua parte inferior, o seu corpo — nas palavras do próprio autor: «Maiores somos, e para maiores coisas gerados [fomos] que para sermos escravos dos nossos corpos. Não foi feita a alma por razão do corpo, mas o corpo por respeito da alma.» (*D*, 62-63). Daí que, ainda segundo o próprio Frei Amador de Arrais, o homem deva sobretudo temer os males que podem afligir a sua alma — como escreveu ainda, referindo-se às «enfermidades», às «guerras da alma»: «Não há pior guerra do que essa, porque as outras são entre uns homens e outros, e esta é do homem consigo mesmo [...]. Nenhum repouso, nenhuma seguridade pode durar em nossa alma se não lançarmos de nós a diversidade dos afectos e das paixões, que são como cidadãos revoltosos, e os não reduzirmos a uma vontade e a querer uma só coisa [...]. Como os contrários e corruptos humores nos corpos, assim os contrários e corruptos afectos geram nas almas enfermidades. As quais são tanto mais perigosas quanto a alma é mais nobre que o corpo, e quanto a morte eterna é mais terrível que a temporal.» (*D*, 63)

Aliás, para Frei Amador de Arrais, nós não temos que temer os «males do corpo», dado que, pelo menos em alguns casos, é pela própria «doença corporal» que se alcança a «saúde espiritual», conforme o exemplo que ele retira da vida de Santo Agostinho: «Santo Agostinho dizia em suas meditações. Tarde te conheci verdade antiga, porque estava cego, e amava minha cegueira, e de umas trevas me passava a outras. Tarde te conheci lume verdadeiro, porque tinha ante os olhos da minha vaidade uma nuvem tenebrosa, que me tolhia ver o lume da verdade. Mas depois que me alumiaste, caindo na conta comecei a dizer, ai de mim em que trevas e escuridades jazia; ai do cego que não podia ver o lume do céu; ai do ignorante que não te conhecia. Isto pois se ganha com a doença corporal, vermos a

espiritual. As pragas que mandou Deus sobre o Faraó o fizeram desviar do mau propósito que tinha de pecar com Sara, mulher de Abraão. E as enfermidades com que nos visita atalham as nossas más determinações. Este é o artifício divino quando a nossa alma está resoluta em danados intentos, e quase na garganta do Demónio, castiga e debilita o nosso corpo; no que parece estorvo vem encoberto o presídio e dissimulado o remédio.» (1)

Desta tese, desta assaz contundente tese — à qual oportunamente voltaremos —, infere Frei Amador de Arrais que o homem deve negar o mais possível o seu corpo, não só aliás o seu corpo como tudo o mais que há em si de material, de mundano, de modo a poder religar-se inteiramente à sua alma e, em última instância, ao próprio ser divino. Tal o que o próprio autor expressamente nos assegura — não tanto neste diálogo, mas sobretudo no sétimo diálogo desta sua obra, no seu capítulo décimo, precisamente intitulado «Da negação de si mesmo». Daí, nomeadamente, estas suas palavras: «Pela liberdade conhecemos o quanto a natureza do homem excede a dos outros animais, segundo a qual foi criado à imagem de Deus; por isso negar-se o homem a si mesmo tanto monta como sujeitar de todo a sua própria vontade ao arbítrio alheio. É também negar o homem velho não outorgando com os seus desejos e perturbações, nem se regendo pelo seu juízo, senão pelo espírito de Cristo e pela ordem da sua lei; e o que isto faz juntamente toma a sua cruz às costas e nela crucifica a sua carne e todas as desordens da sua concupiscência. Nisto punha São Paulo a sua glória e contentamento dizendo: Deus me guarde de pôr a minha glória senão na Cruz de Jesus Cristo, por amor do qual o mundo está crucificado e morto para mim e eu crucificado e morto para ele.» (*D*, 423)

Em que medida se cumpre esta «morte» de nós mesmos, do próprio mundo, tal o que de seguida explicitaremos...

Como se infere do trecho acima transcrito, essa negação, essa «morte» de nós mesmos aqui prefigurada não é senão a «morte» de nós mesmos enquanto seres mundanos, isto é, enquanto seres que apenas seguem as «leis do mundo», essas

(1) *Ibidem*, p. 98. Daí que, ainda segundo Frei Amador de Arrais, findo o perigo da «doença espiritual», logo «Deus» nos agracia com a saúde do nosso próprio corpo (cf. *ibidem*, p. 99): «Se a carne é inimiga figadal do espírito, e entre ambos há contínua peleja, e ele é o que nos dá mais nobre ser, folguemos de a ver abatida, vencida e rendida, e a ele vitorioso e triunfador dela. Quereis ver quanto aproveita o mal do corpo para o bem da alma, e quanto nos vale em aquele estar enfermo, para este ter saúde? Lembro-vos que o príncipe dos Apóstolos levantado das águas do mar às estrelas do Céu, e feito porteiro dele, dando com a sua sombra saúde a todos os enfermos, não a quis dar uma vez à sua filha, dizendo que lhe aproveitava a enfermidade; mas depois que este médico celestial entendeu que, cessando em Petronilha a indisposição e a fraqueza corporal, não corria perigo a sua saúde espiritual, logo a curou das febres e a levantou do leito em que jazia.»

leis, esse mundo que Frei Amador de Arrais renega em múltiplas passagens deste seu diálogo — a título de exemplo, atentemos nesta: «É o mundo para os seus filhos mais fácil e liberal em prometer do que foi Chares, o capitão ateniense, e muito mais mentiroso em cumprir o que promete. Com as promessas de Chares que ficaram em provérbio se parecem as do mundo. Muitos cuidaram eternizar nele seu nome, a quem mentiram suas falsas esperanças. É o mundo tão avaro e tenaz das suas coisas e são elas de tão pouco ser e substância que, prometendo-nos tudo e provocando-nos a que o sirvamos e nele nos fiemos, apenas dá a dois de nós o que desejamos, e o pior é que não menos mente quando nos concede o que nos havia prometido que quando no-lo nega; de ambos os modos nos engana. Promete ao nosso ânimo paz, quietação e que ficará contente e satisfeito se alcançar o que pretende, e depois de o ter alcançado, nada nele menos achamos do que o que mais esperávamos. Tal é a natureza e a condição dos bens da terra, que enquanto se não possuem são desejados e depois de possuídos menosprezados.» (D, 86)

Tal, efectivamente, do que aqui se trata: não de nos negarmos em absoluto, mas apenas de nos negarmos enquanto seres mundanos. Tanto mais porque ao negarmo-nos enquanto seres mundanos não estaremos propriamente a negarmo-nos — estaremos antes, ao invés, a afirmarmo-nos, a afirmarmo-nos no nosso mais verdadeiro ser, na nossa mais autêntica condição: enquanto seres para Deus. Essa é, com efeito, no entender de Frei Amador de Arrais, a nossa mais autêntica condição: nós somos seres para Deus, por muito que, contrariando essa nossa mais autêntica condição, nos deixemos seduzir, de uma forma mais ou menos frequente, pelas «mentiras do mundo», pelos ilusórios «bens da terra». Tal, aliás, o que Frei Heitor Pinto nos havia já igualmente assegurado na sua *Imagem da Vida Cristã* — daí, nomeadamente, estas suas palavras: «os brutos animais não nasceram para possuir senão a terra, e por isso a trazem nas mãos; mas nós fomos criados para possuir o céu, não tocamos com as mãos na terra, para a ter e possuir, senão com os pés, para a calcar e desprezar. Esta é a filosofia da nossa natural composição.» (*IVC*, 59); «Quis Deus que a nossa estatura e composição significassem que não éramos criados para a terra, mas para o céu, e que para lá havíamos de levar o pensamento [...]. Daqui vieram os Gregos chamar *antropos* ao homem, que quer dizer coisa que contempla e olha para cima [...]. E porque nós temos a cabeça levantada para cima, disse Platão que o homem era uma árvore transversa, não fixa na terra, mas virada para o céu [...].» (*IVC*, 57-58)

Trata-se pois aqui, quer para Frei Heitor Pinto quer para Frei Amador de Arrais, de denunciar a subtil, a abissal «diferença ontológica» do homem relativamente aos outros seres, desde logo, relativamente aos «brutos animais»: enquanto que estes são o que são e com isso se satisfazem, o homem, ao invés, nunca se

satisfaz com o que é, com a sua condição, o homem, ao invés, excede, infinitamente, o seu ser, o estrito horizonte do seu ser, o homem, ao invés, é sobretudo o seu não-ser, mais propriamente, o que é para além de si. E por isso ele a todo o instante se excede, se outra, se transcende, assim procurando aceder, ascender àquele que mais verdadeiramente é, ao único ser que verdadeiramente é, na sua infinita transcedência: «Deus», o próprio absoluto. Tal, com efeito, como o homem se cumpre: ele só se cumpre, realmente, ele só é, verdadeiramente, na exacta medida em que é para «Deus». Aliás, quer o queira quer não, o homem é sempre já, ainda e sempre, para «Deus», por e para «Deus», não fosse «Deus» o próprio absoluto, o verdadeiro «ser de todo o ser», o verdadeiro «ser do nosso próprio ser», como temos dito, aquele que em todo o ser, aquele que em cada um de nós, mais oculta mas mais realmente se cumpre, se revela... Quanto muito, pode o homem não assumir essa relação. Ao fazê-lo, contudo, não está apenas o homem a negar «Deus» — está também, sobretudo, a negar-se a si próprio.

Daí, em suma, a fundamental importância dessa via que Frei Amador de Arrais nos prefigura nesta sua obra. Essa via, a via religiosa, não é senão a via através da qual o homem se cumpre — ele só se cumpre, realmente, ele só é, verdadeiramente, na exacta medida em que cumpre essa via. Aliás, quer o queira quer não, o homem está sempre já, ainda e sempre, a cumprir essa via, o homem está sempre já, ainda e sempre, em via... Importa pois apenas que o homem o assuma, ou seja, importa pois apenas que o homem assuma a sua relação com «Deus», a essencialidade da sua relação com «Deus». Se não o fizer, a sua via será, tão-só, uma eterna deriva, uma sisífica errância, sem fim nem destino, tão-só um caminho sem horizonte... Se não o fizer, a sua via será, tão-só, como lapidarmente escreveu Frei Heitor Pinto na sua *Imagem da Vida Cristã*, uma «carreira para a morte» (*IVC*, 20). Para que não o seja, importa pois que cada um de nós assuma a sua relação com «Deus», a essencialidade da sua relação com «Deus» — só assim verdadeiramente seremos, só assim realmente viveremos, só assim viveremos a «vida eterna», aquela que, como já aqui vimos, é a «verdadeira bem-aventurança». Para que não o seja, importa pois que cada um de nós cumpra essa via que Frei Amador de Arrais aqui nos prefigura. Como já aqui igualmente vimos, cumpre-se desde logo essa via na negação de nós mesmos, mais precisamente, na negação, na «morte» de nós mesmos enquanto seres mundanos, mais ampla, mais radicalmente, na negação, no desligamento do mundo, do «mundo das vaidades», em última instância, na religação a «Deus».

Em que medida se cumpre essa religação última a «Deus», ao próprio absoluto, tal o que de seguida procuraremos aqui explicitar...

Ainda antes de termos iniciado este nosso périplo através desta obra de Frei Amador de Arrais — em particular, através do segundo dos dez diálogos que a

compõem —, tivemos a oportunidade de denunciar o que, na nossa perspectiva, constitui um grave equívoco, um grave equívoco infelizmente cada vez mais generalizado nestes nossos dias, um grave equívoco que, pelo menos aparentemente — veremos agora que apenas aparentemente —, o próprio Frei Amador de Arrais consagra, e que é, nos seus traços gerais, como então escrevemos, o seguinte: a pulsão religiosa é, por excelência, uma pulsão própria dos homens «enfermos» ou «afligidos», uma pulsão que, nessa medida, visa sublimar uma carência, uma enfermidade, uma aflição. Como igualmente então dissemos, essa não é, no entanto, a nossa visão da pulsão religiosa. A nosso ver, com efeito, a pulsão religiosa não deriva de uma carência, de um defeito, mas sim, ao invés, de um excesso, do excesso do nosso próprio ser. E por isso a caracterizámos como uma pulsão ontológica, como a pulsão ontológica por excelência — dado que por ela o nosso ser é compelido a exceder-se, assim se (re)ligando àquele que em si e que em todo o ser mais verdadeiramente é: «Deus», o próprio absoluto. Ela não é assim, nessa medida, como então escrevemos, uma pulsão própria dos homens «enfermos» ou «afligidos» — pelo contrário, ela é uma pulsão própria, a pulsão por excelência, dos «seres pujantes», como diria Nietzsche. Ela é, em suma, como então concluímos, a pulsão por excelência dos seres em excesso, não, de modo algum, dos seres em defeito.

Tal, com efeito, o equívoco que importava aqui denunciar, tanto mais porque, aparentemente — veremos agora que apenas aparentemente —, o próprio Frei Amador de Arrais o cauciona, sobretudo nesse seu diálogo que tem como interlocutores «Antíoco», o «Enfermo», e «Pauliniano», o «Pregador». Como foi aqui já dado verificar, tem esse diálogo como uma das suas teses fundamentais a de que é através da «enfermidade corporal» que se alcança a «saúde espiritual», tese reiteradamente defendida por «Pauliniano», o «Pregador», e que, como é óbvio, não pode deixar de confortar «Antíoco», não fosse precisamente ele o «Enfermo», aquele que padece de uma «enfermidade corporal». Recordemos essa extensa passagem, já aqui por nós entretanto transcrita, em que essa tese nos aparece mais claramente enunciada: «Santo Agostinho dizia em suas meditações: «Tarde te conheci verdade antiga, porque estava cego, e amava minha cegueira, e de umas trevas me passava a outras. Tarde te conheci lume verdadeiro, porque tinha ante os olhos da minha vaidade uma nuvem tenebrosa, que me tolhia ver o lume da verdade. Mas depois que me alumiaste, caindo na conta comecei a dizer, ai de mim em que trevas e escuridades jazia; ai do cego que não podia ver o lume do céu; ai do ignorante que não te conhecia. Isto pois se ganha com a doença corporal, vermos a espiritual. As pragas que mandou Deus sobre o Faraó o fizeram desviar do mau propósito que tinha de pecar com Sara, mulher de Abraão. E as enfermidades com que nos visita atalham as nossas más determinações. Este é o artifício divino quando a nossa alma está resoluta em danados intentos, e quase na garganta do Demó-

nio, castiga e debilita o nosso corpo; no que parece estorvo vem encoberto o presídio e dissimulado o remédio.» (*D*, 98)

Como é dado uma vez mais verificar, a passagem é, de facto, contundente, assaz contundente, mas em nenhum momento nela se afirma que a «saúde espiritual» só se alcança através da «enfermidade corporal», ou sequer que a «enfermidade corporal» é o melhor caminho para se alcançar a «saúde espiritual» — afirma-se nela apenas que as «enfermidades corporais» devem ser entendidas como um sinal divino, como um sinal da menor saúde da nossa alma, e que, assim entendidas, elas assumem um papel importante, senão mesmo decisivo, para a nossa «reabilitação espiritual», na medida em que nos fazem alterar o nosso comportamento, como no exemplar caso do Faraó relativamente a Sara. Obviamente que toda a tese assenta num pressuposto dificilmente aceitável: o de que, de facto, as «enfermidades corporais» são um sinal divino, um «castigo de Deus». Nós, pela nossa parte, não o aceitamos. Nem por isso, contudo, rejeitamos por inteiro a tese de Frei Amador de Arrais. E isto porque, a nosso ver, ainda que, como julgamos, as «enfermidades corporais» não sejam um sinal divino, um «castigo de Deus», elas nem por isso deixam de poder ter um papel importante, senão mesmo decisivo, na nossa «reabilitação espiritual». Muitas vezes, com efeito, é na enfermidade corporal, na grave enfermidade corporal, na proximidade da morte, que o homem tem aquele «sobressalto» que o faz reavaliar toda a sua vida e, eventualmente, encontrar um novo sentido, mais elevado, para ela, assim rejeitando de vez tudo o que é «mundano», na acepção mais pejorativa do termo. Directa ou indirectamente, na nossa própria carne ou num ecrã de cinema, todos nós já realizámos essa experiência...

É aliás à luz dessa experiência que nós entendemos todas essas passagens em que Frei Amador de Arrais nos propõe que rejeitemos tudo o que é do domínio do mundo — a nosso ver, o que o autor nos está aí a propor é que rejeitemos tudo o que é «mundano», na acepção mais pejorativa do termo, ou seja, tudo o que é pequeno, mesquinho, fútil, superficial... O mesmo se passa aliás, como já aqui oportunamente verificámos, com Frei Heitor Pinto. Quando este, em diversas passagens da sua *Imagem da Vida Cristã*, propõe que nos desliguemos do mundo, que inclusivamente lhe declaremos «guerra» ([1]), e não sigamos os que o seguem ([2]), ele não está realmente a declarar «guerra» ao mundo, mas apenas ao que no mundo é «mundano», ao «mundo com as suas vaidades» ([3]) — daí, nomeadamente, estas

([1]) Cf., nomeadamente, *IVC*, p. 76: «É logo necessário fazer guerra ao mundo [...].»

([2]) Cf., nomeadamente, *ibidem*, pp. 77-78: «Não permaneçamos no sono do descuido, não nos deixemos ir onde nos levar o mundo, não sigamos os que o seguem [...].»

([3]) Cf., nomeadamente, *ibidem*, p. 78: «é necessário resistir-lhe com ânimo fortíssimo, e vigiar com grande cautela, desprezando o mundo com as suas vaidades [...]».

suas palavras: «Despreza as riquezas e serás rico, despreza a glória e serás glorioso [...]. A verdadeira glória é desprezá-la e não admitir os vãos desejos daqueles que para terem fama fazem muito e para a merecer nada, e com aquela falsa honra ficam uns pavões com a sua roda, enlevados nas suas vaidades, em que a fantasia reparte os seus pensamentos, tão altivos que cuidam que tudo se deve ao seu merecimento [...].» (*IVC*, 55-56) É, aliás, desta forma, tão simples, tão aparentemente simples — no desprezo da riqueza, da glória, de tudo o que é «mundano» —, que se realiza a via de (re)ligação a «Deus». Como veremos na terceira e última parte deste nosso estudo, a via de (re)ligação, de «união amorosa», a «Deus» — a via que nós aqui, na esteira de D. Gaspar de Leão, designaremos como «mística» — não se cumpre senão dessa forma: no desprezo de tudo o que é «mundano», na (re)ligação amorosa, unitiva, ao essencial... «Deus» não está senão aí, «Deus» não é senão isso. Daí que Frei Amador de Arrais aqui nos diga que «é maior falta faltar-nos Deus que faltar-nos tudo o mais» (*D*, 289).

Faltando-nos o essencial, com efeito, tudo nos falta. Tendo o essencial, tudo temos...

3. D. Gaspar de Leão: a via mística

A via que D. Gaspar de Leão ([1]) nos prefigura ao longo do *Desengano dos Perdidos* — a sua obra aqui em análise ([2]) — é, essencialmente, uma via mística. Tal o que procuraremos aqui patentear, atentando sobretudo na sua terceira parte, mais precisamente, em alguns capítulos da sua terceira parte — particularmente nos capítulos trigésimo quarto e quinto, assim intitulados: «Da diferença da vida escolástica e mística»; «Da via mística e do amor unitivo». Tal como fizemos a respeito das obras de Frei Heitor Pinto e de Frei Amador de Arrais — *Imagem da Vida Cristã* e *Diálogos*, respectivamente —, não iremos aqui efectuar uma análise minuciosa desta obra, desta parte da obra, de D. Gaspar de Leão. Procuraremos antes realizar um breve itinerário, retendo apenas algumas passagens, aquelas que, a nosso ver, são as mais significativas, sobretudo para a justificação da nossa tese: a de que a via que o autor aí nos prefigura é, essencialmente, uma via mística.

Logo a abrir o trigésimo quarto capítulo da terceira parte desta sua obra, esclarece D. Gaspar de Leão qual o propósito último dessa via que ele nos

---

([1]) Gaspar de Leão nasceu em Lagos, em data que se ignora, tendo estudado Teologia provavelmente em Salamanca. Foi nomeado Bispo em Goa em 1558, tendo falecido em 1576, no Mosteiro da Madre de Deus.

([2]) Gaspar de Leão, *Desengano dos Perdidos* (1573), introdução de Eugénio Asensio, Acta Universitatis Conimbringensis, 1958 (doravante *DP*).

prefigura, dessa via que designa como «mística»: propõe-se ela realizar a «união com Deus». Não é isso, no entanto, o que realmente a caracteriza enquanto «via mística», mas sim o modo, o peculiar modo, como ela realiza, como ela procura realizar, essa «união». Daí toda a sua diferença relativamente a outras vias, desde logo, relativamente à «via escolástica» — enquanto que esta se caracteriza essencialmente por ser uma via que se cumpre através do «entendimento» ([1]), já aquela, a «via mística», segue um caminho outro, um «caminho secreto, que não é do entendimento» (*DP*, 295). Daí ainda toda a diferença entre os modos de apreensão de «Deus» relativos a cada um dos caminhos aqui prefigurados: enquanto que através da «via escolástica» se apreende «Deus» relativamente — desde logo, relativamente às «criaturas» —, já através da «via mística» procura-se apreender «Deus» absolutamente, ou seja, procura-se apreender «Deus» em si próprio, na sua própria absoluteidade.

Tal, com efeito, a subtil, a abissal diferença da «via mística» relativamente às outras vias, desde logo, relativamente à «via escolástica» — porque procura aprender «Deus» em si próprio, na sua própria absoluteidade, recusa ela todos os ídolos, todas as ideias de «Deus», toda a configuração ideativa, toda a delimitação objectual, que sobre si possamos realizar ao intentarmos apreendê-lo. E por isso o seu caminho não é, de facto, um caminho que se cumpre através do entendimento, um caminho especulativo. É aliás precisamente por isso que, nas palavras do próprio D. Gaspar de Leão, «muito poucos letrados vão por este caminho: porque se lançam mais ao exercício da especulação que do amor» (*DP*, 296). D. Gaspar segue, prefigura um outro caminho: lança-se mais no exercício do amor de que da especulação. E por isso, por preferir o exercício do amor ao exercício da especulação, por preferir o saber do amor ao amor do saber, a *sofofilia* à filosofia, o que caminho que ele segue, que ele nos prefigura, é, de facto, um caminho outro, um «caminho secreto».

Apesar de «secreto», por isso mesmo que «secreto», procuraremos aqui patenteá-lo. Fá-lo-emos em três momentos sucessivos, à luz de três diferentes, ainda que cumulativas, perspectivas. Assim, perspectivaremos em primeiro lugar a via mística enquanto via sófica — de modo a verificar em que medida o saber místico é um real saber, mais propriamente, de modo a verificar em que medida o saber místico, sendo um real saber, está «fora de todo o saber humano». Em segundo lugar, perspectivaremos a via mística enquanto via ontológica — de modo a verificar em que medida através dela se cumpre todo o nosso ser, na sua integralidade, mais propriamente, de modo a verificar em que medida através dela se revela

([1]) Cf. *DP*, p. 293: «há duas maneiras de caminhar, uma por via do entendimento, que se chama via comum ou escolástica, e outra por via secreta, que se chama mística [...]».

aquele que em nós mais verdadeiramente é, o «ser do nosso próprio ser». Em terceiro lugar, perspectivaremos a via mística enquanto via amorosa — de modo a verificar em que medida é, de facto, através do amor que se transcende a abissal fronteira entre o humano e o divino. Em última instância, porém, nada do que for aqui dito terá a menor importância. E isto porque essa via só se patenteia para cada um de nós na exacta medida em que cada um de nós a cumpre.

É aliás precisamente por isso que ela é, de facto, «secreta»: porque ninguém que não nós a pode patentear...

Constitui-se desde logo a via mística enquanto via sófica, enquanto a via sófica por excelência, dado que por ela se cumpre todo o humano ou já transumano saber. Tanto assim é que o saber místico está, nas palavras do próprio D. Gaspar de Leão, «fora de todo o saber humano» (*DP*, 296). E isto porque esse não é um saber realizado pelo nosso humano, demasiado humano, olhar — por esse olhar que apenas visa na exacta medida em que vela, em que cinde... —, mas, ao invés, um saber iluminado pela própria luz divina. Tal como Frei Heitor Pinto, parte pois D. Gaspar de Leão do pressuposto de que é essa a «verdadeira luz», aquela que verdadeiramente «alumia todo o homem que vem a este mundo» (*IVC*, 30). Daí, aliás, como já aqui foi dado referir, toda a diferença existente entre os «olhos do corpo» e os «olhos da alma»: aqueles são alumiados pela «luz do Sol» e, por via disso, «enganam-se muitas vezes»; já estes, ao invés, são alumiados pela «luz de Deus», pelos «raios do divino esplendor», e, por via disso, «não se enganam». Daí ainda, como igualmente foi já aqui dado referir, que a «vista corporal» seja um «impedimento para o filosofar» e que, ao invés, a «vista da alma» seja precisamente aquela que potencia a «verdadeira filosofia».

Tão transumano é este saber que ele é, ou parece ser, nas palavras do próprio D. Gaspar de Leão, um saber «de idiotas». Sendo, ou parecendo, «de idiotas», este é, contudo, ainda nas palavras do autor, um saber que «leva vantagem a todas as ciências» (*DP*, 296). E isto, muito simplesmente, porque ele se recusa a reduzir «Deus» a um mero ídolo, a uma mera ideia... Tal, com efeito, todo o paradoxo, toda a ironia — quem mais julga conhecer «Deus», revestindo-o de atributos, de predicados, é, na verdade, quem menos o conhece; quem, ao invés, menos sabe de «Deus», quem, ao invés, menos o reveste de atributos, de predicados, é, na verdade, quem mais, quem melhor o conhece... Porque «Deus» excede, infinitamente, toda a configuração ideativa, toda a delimitação objectual, que sobre si possamos realizar, o caminho do seu conhecimento não se cumpre na acumulação de imagens ou de ideias, mas antes na desconstituição de si mesmo, ou seja, na desconstituição, na transcensão, infinita, de toda a configuração ideativa, de toda a delimitação objectual, que sobre si possamos realizar ao intentarmos conhecê-lo. Ao revesti-lo de atributos, de predicados, estaremos apenas a ocultá-lo sob a mais den-

sa, a mais opaca das sombras. Ao despi-lo de atributos, de predicados, estaremos antes a potenciar a sua plena revelação. Daí, aliás, todo o alcance do místico dizer «só sei que nada sei».

Foi igualmente isso que, quer Frei Heitor Pinto quer Frei Amador de Arrais, ainda que de diferentes formas, nos disseram — daí, nomeadamente, estas suas palavras: «A falsa filosofia com enganosas asas de soberba sobe para descer, a verdadeira filosofia desce para subir [...]. S. Paulo na primeira [Carta] aos *Coríntios* diz que a ciência incha e a caridade edifica. S. Bernardo diz que a ciência sem caridade é manjar indigesto, que por falta de calor natural, que é o divino amor, se corrompe, e que carrega e não nutre, dana e não aproveita. A areia por si só não aproveita para edificar; é necessário que seja junta e misturada com a cal. Porque então junta, une, sustenta, fortifica e perpetua as pedras do edifício. A ciência é areia, a caridade cal. Ciência sem caridade é areia sem cal.» (*IVC*, 38-39); «O palrar não é proveitoso e pode ser danoso [...]. O sábio nisto se conhece, em não falar antes de cuidar [...]. Seguríssima coisa é o calar. O Santo Abade Pambo, celebrado entre os Anacoretas antigos, foi tão estudioso desta virtude que, sendo visitado pelo Bispo Josefilo, a fim de edificar a sua santa doutrina, foi recebido com o seu costumado silêncio, sem lhe dizer palavra alguma. E sendo-lhe isto estranhado pelos outros monges respondeu-lhes: Se com o meu silêncio não edifico, não vejo como com palavras o possa edificar.» (*D*, 683-684).

Como se depreende destas duas passagens, a «soberba» é o pecado capital de quem se propõe realizar a via mística ([1]). Quem, de facto, tem a pretensão de conhecer inteiramente «Deus», de modo algum o conhece, e tanto menos o conhecerá quanto mais tiver essa pretensão. Quem, ao invés, tem a humildade — a lucidez! — de reconhecer que pouco ou nada conhece de «Deus», esse, com efeito, já o conhece e tanto mais o conhecerá quanto mais reconhecer esse facto. Daí que, como refere Frei Amador de Arrais na passagem transcrita, sejam precisamente os mais sábios aqueles que menos falam, aqueles que menos dizem acerca de «Deus», aqueles que menos o revestem de atributos, de predicados, aqueles que, nessa medida, conforme o exposto, menos o ocultam. Preferem eles o silêncio, o célebre «silêncio místico». Ao contrário do que mais geralmente se julga, não se cum-

([1]) Cf., igualmente, *ibidem*, pp. 677-679: «Contra os soberbos, que são membros do Demónio, exercita Deus especialmente a potência e a fortaleza do seu braço, e costuma brandir a sua espada. As tempestades e tormentas desfeitas encontram e sacodem as grandes árvores e as altas torres, não tocando nas plantas baixas e nas pequenas casas. Aqueles soberbos edificadores da torre de Babel confundiu Deus de tal modo que nenhum deles entendia a língua dos outros. Então se dividiram as línguas entre os soberbos [...].»; «Mais é de estranhar a altivez de qualquer homem, que a de Lúcifer [...]. Se é maravilha levantar-se um sumo Anjo, e príncipe entre eles, contra o seu Deus, mais espanto nos deve [causar], por ousar rebelar-se, o homenzinho miserável, fraco, terra, pó e cinza [...].»

pre, contudo, este silêncio, tão abusivamente evocado, por negação. Ele cumpre-se antes por transcensão: por transcensão de todo o dizer, de toda a palavra, de toda a imagem, de toda a ideia... Só assim, efectivamente, na transcensão de todo o dizer, de toda a palavra, de toda a imagem, de toda a ideia, na infinita transcensão de toda a configuração ideativa, de toda a delimitação objectual, que sobre «Deus» possamos realizar ao intentarmos conhecê-lo, poderemos nós, em última instância, dar conta da sua infinita transcendência, da sua própria absoluteidade.

Nessa medida, importa pois não calar mas dizer — é no limite de todo o dizível que se pode *ouvir* o limiar desse silêncio...

Não se cumpre apenas a via mística enquanto via sófica — cumpre-se também, sobretudo, enquanto via ontológica. E isto porque se, de facto, o propósito último desta via é, ainda e sempre, aceder ao que «Deus» é em si próprio, na sua própria absoluteidade, assim realizando a «união com Deus», a mais estreme «união com Deus», então tal propósito não se pode realizar apenas soficamente, apenas por via do conhecimento, não implicasse todo o acto de conhecimento uma distância — desde logo, entre um «sujeito» e um «objecto» —, distância esta que impossibilita essa união, essa mais estreme união. Nessa medida, não se trata pois apenas de conhecer «Deus». Trata-se, mais profundamente, de ser em «Deus», assim realizando todo o nosso ser, na sua integralidade, dado que só assim se anula essa distância entre o humano e o divino que o próprio homem cria ao procurar conhecer «Deus», mais propriamente, ao reduzir «Deus» a uma mera ideia, a uma mera imagem, a um mero objecto de conhecimento. E por isso, de facto, esta via é, muito mais do que uma via meramente sófica, uma via ontológica — porque só realizando todo o nosso ser, na sua integralidade, poderemos nós realizar essa mais estreme «união com Deus». Aliás, esta via é tanto mais uma via ontológica do que uma via sófica porquanto na medida em que quanto mais ela se cumpre, tanto menos se torna possível realizar um efectivo conhecimento de «Deus».

Tal, com efeito, uma vez mais, todo o paradoxo, toda a ironia: quem mais procura conhecer «Deus», tanto mais dele se afasta, na medida em que, como dissemos, todo o acto de conhecimento implica distância — desde logo, entre um «sujeito» e um «objecto», no caso, entre o homem e «Deus» enquanto sujeito e objecto de conhecimento, respectivamente; quem, ao invés, é já em «Deus», quem, ao invés, reconhece já que é «Deus», o próprio absoluto, aquele que mais verdadeiramente é em nós, em todo o ser, já não o pode conhecer... Obviamente que, assim enunciada, esta tese não pode senão fazer-nos sorrir. E isto porque é evidente que a acepção de conhecimento que está aqui em causa é uma acepção menor, precisamente essa acepção que D. Gaspar de Leão aqui expressamente denuncia, ao subtrair a sua «via mística» à mais comum «via do entendimento» (*DP*, 293, 395). Daí, aliás, a subtil, a abissal diferença entre estas vias, mais propriamente, entre as

diferentes formas de conhecimento de «Deus» que através de cada uma destas vias é dado realizar: através da «via do entendimento», quem mais procura conhecer «Deus» tanto mais dele se afasta, de facto, na medida em que aí todo o conhecimento, todo o acto de conhecimento, ao exigir a postulação de um «sujeito» e de um «objecto», implica distância; através da «via mística», ao invés, e porque «Deus» não é já aí tomado como um «objecto», como um «outro» relativamente a nós — mas como o verdadeiro «ser do nosso próprio ser», como o nosso mais autêntico rosto —, nós conhecemos «Deus» na exacta medida em que a ele nos unimos, em que somos nele...

É aliás por isso que, em última instância, a via que D. Gaspar de Leão aqui nos prefigura — a via do conhecimento de «Deus» —, coincide por inteiro com a via que Frei Heitor Pinto nos havia já aqui prefigurado — a via do nosso próprio conhecimento. Tal a interpretação que o próprio Frei Heitor Pinto autoriza numa passagem que já aqui transcrevemos parcialmente, passagem essa em que o autor correlaciona o processo do nosso autoconhecimento com o processo do conhecimento de «Deus» — nas suas palavras: «é tão difícil o conhecimento de nós mesmos [...], que muito mais facilmente entenderemos a natureza das coisas, por mais escondidas e incógnitas que estejam, que a nós mesmos. Mas não acaba aqui a verdadeira filosofia, porque passa mais avante. Deste conhecimento de nós vimos ao conhecimento de Deus. E assim interpreta S. Basílio aquilo do Salmista: (*Mirabilis facta est scientia tua ex me*). Como se dissera: «De ter ciência de mim vim Senhor a ter maravilhosa ciência de vós.» Quanto mais caio na conta do que sou, tanto ó meu Deus se me alevanta o espírito ao maravilhoso conhecimento do que sois. Filo Platónico no livro que fez do sonho de Jacob diz assim: «Aquele sapientíssimo Abraão quando sumamente se conheceu, então deixou de se conhecer a si, por conhecer bem aquele bem, que verdadeiramente é o que é. Isto diz ele porque nos convém entrar em nós e metermo-nos no centro de nós mesmos, e daí passarmos a Deus, para o conhecermos, e o amarmos, e o contemplarmos.» (*DP*, 37).

Muito mais do que um acto sófico, muito mais até do que um acto ontológico, essa mais estreme «união com Deus» que D. Gaspar de Leão aqui nos prefigura é um acto amoroso. E isto porque só no amor, no mais extremo amor, pode ocorrer essa união, essa mais estreme união. Daí que D. Gaspar igualmente designe esta via como a via do «amor unitivo» ou do «amor abismal» (*DP*, 294) — só este, nas suas próprias palavras, potencia a «verdadeira união com Deus», a «diviníssima união» (*DP*, 301, 306). Essa identificação última do saber com o amor — tese que, como veremos, o próprio autor irá desenvolver —, havia já sido aliás defendida quer por Frei Heitor Pinto — daí, nomeadamente estas suas palavras: «Isto é o em que consiste a verdadeira filosofia: que enfim, bem somado tudo, consiste num fer-

ventissimo e sapientíssimo amor» (*IVC*, 81) —, quer por Frei Amador de Arrais — daí nomeadamente a sua afirmação de que «o amor de Deus é o saber» (*D*, 577). Em que medida isso assim é, tal o que procuraremos aqui expor. Como veremos, também a experiência do amor é simultaneamente sófica e ontológica, também ela é sobretudo ontológica. Ela é sófica na medida em que por ela se cumpre o saber mais alto, o «saber do amor», o saber que nada nega, que nada exclui, o saber que tudo integra, que tudo compreende. Mas ela é também, sobretudo, ontológica na medida em que por ela se cumpre todo o nosso ser... É, com efeito, no amor, no mais extremo amor, que cumprimos a união, a mais estreme união, com «Deus» — o mesmo é dizer, a mais estreme união com aquele que mais verdadeiramente é em nós, em todo o ser. Daí que D. Gaspar nos diga ainda que é através do amor que «se junta o espírito humano ao divino» (*DP*, 300).

Não fosse, de facto, o amor o elo de religação, o único capaz de transcender a abissal fronteira entre o humano e o divino...

Ao ouvirem estas palavras, alguns dos que nos têm acompanhado neste nosso périplo através destas três obras destes três autores da história do nosso pensamento filosófico estarão porventura algo surpreendidos. Estariam porventura à espera que nós, ao falarmos da «via mística», falássemos de «revelações», de «levitações», de «voos da alma» e de outras experiências pretensamente «sobrenaturais», e não de algo tão simples, tão aparentemente simples, tão terreno, tão aparentemente terreno, quanto o amor. Tal não nos surpreende, contudo — já estávamos aliás à espera dessa reacção. Ela deriva de um outro grave equívoco, também ele generalizado, que gostaríamos igualmente aqui de desfazer, o qual não é senão esse mesmo: o de associar a «via mística» a «revelações», a «levitações», a «voos da alma» e a outras experiências pretensamente «sobrenaturais». Pela nossa parte, partiremos do pressuposto inverso: a experiência mística, enquanto experiência do absoluto, pode ser uma experiência terrena, aparentemente terrena, tão aparentemente terrena quanto a experiência do amor. Aliás, se, com efeito, por experiência mística se entende a experiência que o homem realiza do absoluto, então, porventura, não há experiência mais mística do que a experiência do amor. E isto se se entender a experiência do amor, na sua mais apurada acepção, como a mais radical experiência da assunção da alteridade, do outro, do outro que é experienciado, que é amado enquanto outro e que, não obstante, ou por isso mesmo, nos completa, constituindo-se pois assim, nessa medida, a experiência do amor como uma experiência de completude, de plenificação, de absoluto, ou seja, em suma, como uma experiência mística.

Um outro grave equívoco, também ele generalizado, que gostaríamos aqui igualmente de desfazer, associa a experiência mística a experiências de «total clausura», de «total corte com a existência», como se, de facto, a «via mística» fos-

se uma via de fuga ao mundo, uma via de fuga a nós próprios... Pela nossa parte, iremos, uma vez mais, partir do pressuposto inverso: a «via mística» não é, de modo algum, uma via de fuga ao mundo nem, muito menos, uma via de fuga a nós próprios. Ela é antes, ao invés, a nosso ver, a via através da qual mais profundamente nos religamos a nós próprios, ao próprio mundo. E isto porque através dela reencontramos o sentido da existência, o que geralmente se designa como o «sentido da vida», o que nós aqui preferimos designar como o «sentido do essencial». Daí, aliás, toda a proximidade entre a experiência do amor e a experiência da morte. Como já aqui dissemos, é, muitas vezes, na enfermidade corporal, na grave enfermidade corporal, na proximidade da morte, que o homem tem aquele «sobressalto» que o faz reavaliar toda a sua vida, assim reencontrando esse «sentido do essencial». Tal o que igualmente acontece na experiência do amor. Também esta, efectivamente, provoca esse «sobressalto», essa «lucidez», essa intensa mas tranquila, mas serena «lucidez», que nos faz reavaliar toda a nossa vida e reencontrar esse sentido... «Sobressalto» esse tanto mais importante porquanto, como igualmente já aqui dissemos, «Deus» não está senão aí, «Deus» não é senão é isso. «Deus», com efeito, não está senão no essencial, não é senão o essencial. Daí que, efectivamente, seja a experiência do amor, a par da experiência da morte, a suprema experiência mística, aquela que realiza a união, a mais estreme união, com «Deus», aquela que simultaneamente mais nos une a «Deus», ao próprio absoluto, e ao mundo, e a toda a existência.

Por isso mesmo, ela é, de facto, a suprema experiência ontológica — através dela, com efeito, completamo-nos, plenificamo-nos, na união, na mais estreme união, connosco próprios, mais propriamente, com esse outro, esse absolutamente outro, que em nós, no mais fundo de cada um de nós, habita... Mas a experiência do amor não é apenas a suprema experiência ontológica — ela é igualmente a suprema experiência sófica. E isto, muito simplesmente, porque só realmente se conhece o que se ama verdadeiramente. Daí que, como nos assegura o próprio D. Gaspar de Leão, o amor seja soficamente muito mais fecundo, muito mais eficaz, do que o entendimento, do que a própria inteligência — nas suas palavras: «O amor é supereminente à ciência e é maior do que a inteligência: porque mais é Deus amado que entendido e porque o amor entra onde a ciência não pode, ficando de fora. Donde a razão disto diz: Não é maravilha ter o amor esta vantagem porque o amor sempre presume, e confia mais, e tem admirável agudeza, com a qual penetra tudo.» (*DP*, 296). O entendimento, com efeito, nunca chega a conhecer realmente o que intenta conhecer — porque reduz sempre o outro que intenta conhecer a si, o que ele conhece acaba sempre por ser um projecção de si mesmo. O amor, ao invés, aceita o outro enquanto outro e por isso acaba por realmente conhecê-lo — ele não o oculta sob a sua própria sombra, antes, ao invés, o

faz emergir na sua diafanidade. Tal, com efeito, a subtil, a abissal diferença entre o amor e o entendimento: enquanto que este, ao procurar reduzir o outro a si, acaba por, nesse mesmo gesto, criar uma distância, uma intransponível distância, já aquele, ao aceitar o outro enquanto outro, nenhuma distância cria, antes, ao invés, potencia a união, a mais estreme união...

Eis porque, efectivamente, é a experiência do amor a suprema experiência sófica, a experiência culminante dessa via que tem sido aqui prefigurada, essa via que, pela mão de Frei Heitor Pinto começou por assumir-se como filosófica, e que depois, pela mão de Frei Amador de Arrais, se veio a assumir como religiosa, e que, por fim, pela mão de D. Gaspar de Leão, se assumiu como mística. Como por certo estamos todos ainda recordados, teve esta como propósito inicial o conhecimento de nós mesmos — dado que, nas palavras de Frei Heitor Pinto, «a verdadeira filosofia começa no homem pela consideração de si mesmo» (*IVC*, 35), dado que, ainda segundo ele, é precisamente através deste conhecimento de nós mesmos que viremos a conhecer as «essências de todas as coisas», em última instância, «o que está para além de toda a essência», ou seja, «Deus» (*IVC*, 37). Como agora se conclui, é afinal através da experiência do amor, enquanto suprema experiência mística, que tal propósito se cumpre. Nessa medida, poderíamos pois aqui dizer que a via filosófica se cumpre, sucessivamente, enquanto via religiosa e enquanto via mística. Não é, contudo, isso o que defendemos, nem, muito menos, o que procurámos aqui mostrar. O que procurámos antes aqui mostrar foi como, sendo essas três vias, à partida, diferentes entre si — mais assumidamente filosófica, a de Frei Heitor Pinto, mais assumidamente religiosa, a de Frei Amador de Arrais, mais assumidamente mística, a de D. Gaspar de Leão —, elas coincidem quase que inteiramente em última instância. Não se trata pois aqui de uma via que começa por ser filosófica para se tornar religiosa ou mística, ou o inverso, mas de uma mesma via, a mesma via que, aliás, desde sempre, os mais altos espíritos — assumam-se eles mais enquanto filósofos, enquanto religiosos ou enquanto místicos — procuram cumprir, a via, em última instância, simultaneamente filosófica, religiosa e mística.

OBRAS:

Arrais, Frei Amador, *Diálogos* (1589), introdução e revisão de M. Lopes de Almeida, Porto, 1974.

Leão, Dom Gaspar, *Desengano dos Perdidos* (1573), introdução de Eugénio Asensio, Acta Universitatis Conimbringensis, 1958.

Pinto, Frei Heitor, *Imagem da Vida Cristã* (1563-72), introdução de José V. de Pina Martins, Porto, 1984.

BIBLIOGRAFIA:

AA.VV., *Antologia de Espirituais Portugueses*, Lisboa, 1994.
Costa, Dalila Pereira da, *Místicos Portugueses do Século XVI*, Porto, 1986.
Faria, Maria do Céu Novais, *Quatro Prosadores Ascetas do Século XVI...*, Porto, 1950.
Figueiredo, Fidelino de, *História Literária de Portugal*, liv. III, Coimbra, 1944.
Glaser, Edward, *Introdución de «Imagen de la Vida Cristiana»*, Barcelona, 1967.
«Humanismo Português no Colégio Internacional da Universidade de Tours», sep. *Arquivo Cultural Português*, Paris, 1984.
«Heitor Pinto», in *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Lisboa/S. Paulo, 1989-92.
Martins, José V. de Pina, «Humanisme chrétien au Portugal (XVIème siècle)», in *L'Humanisme portugais et l'Europe*, Paris, 1984.

Quarta parte

A filosofia hebraica

Capítulo Um

Isaac Abravanel

João J Vila-Chã

Dom Isaac Abravanel nasceu em Lisboa em 1437 no seio de uma família de enorme reputação entre os judeus de Portugal e, para não irmos mais longe, de toda a Península Ibérica. A especial distinção da família advinha, pelo menos até esse momento, de um elevado número de realizações tanto financeiras como políticas levadas a cabo por membros da família Abravanel. O pai de Isaac, Dom Judah, e o avô, Dom Samuel, tinham já ocupado posições de grande poder e prestígio nas cortes de Castela e de Portugal. Mas mesmo entre os antecessores destes dois homens encontram-se figuras da mais elevada estatura, devido sobretudo ao sucesso por eles obtido na esfera da política e das finanças ([1]). Não é, pois, de admirar que num momento autobiográfico da introdução ao seu *Comentário sobre o Livro de Josué*, tenha escrito:

Habitava então tranquilamente a casa que herdara de meus pais na cidade tão formosa de Lisboa. Concedera-me o Senhor bênçãos, riquezas e honras; construíra para meu uso palácios e aposentos senhoris. Era a minha casa o centro onde se reuniam homens doutos e prudentes. Via-me respeitado nos paços de D. Afonso, um soberano poderoso e justo, que durante o seu reinado fez prosperar e conservou a liberdade aos judeus. Mantinha-me sempre ao seu lado, era o seu auxiliar e livremente entrava nos seus paços e deles saía. ([2])

([1]) Cf. Benzion Netanyahu, *Don Isaac Abravanel: Statesman and Philosopher*, 3.ª ed. (Filadélfia: The Jewish Publication Society of America, 1982), pp. 3 segs.

([2]) Esta referência de Dom Isaac Abravanel aos anos mais felizes e prósperos por ele vividos em Portugal encontra-se no prefácio que Henrique de Barros Gomes escreveu à obra de Oliveira Martins *O Príncipe Perfeito* — cf. Pedro Oliveira Martins, *O Príncipe Perfeito*. Precedido de uma introdução acerca do complemento e plano geral da obra por Henrique de Barros Gomes (Lisboa: Liv. de António Maria Pereira, 1896), pp. 149-150. Pode igualmente ver-se Joaquim de Carvalho, «Leão Hebreu, Filósofo. (Para a História do Platonismo no Renascimento)», in *Obra Completa. I: Filosofia e História da Filosofia (1916-1934)*, (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1978), p. 159.

A família Abravanel sentia claramente um orgulho especial na nobreza da sua linhagem, a qual era indiscutivelmente reconhecida tanto por gentios como pelos próprios judeus. Na Idade Média o nome *Abravanel* esteve repetidamente associado a posições de liderança. Dom Isaac herdou dos seus antecessores uma grande perspicácia para assuntos financeiros, uma natural inclinação para posições de chefia, e uma grande ânsia de saber aliada à capacidade especulativa, como facilmente se pode comprovar pela monumentalidade da sua obra ([1]).

Desde muito cedo, Dom Isaac familiarizou-se, como ele próprio diz, com os «palácios dos reis» e com os príncipes. Toda a sua educação foi orientada no sentido de o preparar para, no futuro, vir a assumir os deveres e as responsabilidades que haveria de herdar do seu próprio pai. Tudo isto acontecia, porém, numa altura em que Portugal passava por uma importante fase de renovação tanto ao nível da cultura como da política, de que é sinal o crescente protagonismo que a Família Real passou a desempenhar no processo de emergência daquilo que em Portugal parecia ser já uma verdadeira cultura do Renascimento. O príncipe D. Pedro (1392-1449) vivia como um verdadeiro *homem do Renascimento* ([2]), ao passo que o próprio rei D. Afonso V (1432-1481) se distinguiria não apenas pelas transformações culturais e políticas que de alguma forma operou, mas também pela tolerância que parece ter demonstrado em relação aos judeus ([3]). Por isso, é de presumir que, ainda jovem, Isaac Abravanel esteve exposto não só a toda a espécie de acções políticas empreendidas pelos seus maiores, como também a toda uma vivência cultural em que, entre outras coisas, o estudo do latim e dos clássicos era considerado ingrediente fundamental para toda a *boa* educação. Foi certamente durante os seus anos em Portugal que Dom Isaac Abravanel se familiarizou com os escritos não só dos grandes historiadores latinos, mas também com o pensamento político e moral dos grandes pensadores da idade clássica. Para além dos textos de autores como Séneca e Cícero, foi também em Portugal que Dom Isaac Abravanel se haveria de familiarizar com autores tanto da Escolástica como mesmo da Patrística mais antiga ([4]).

Durante a primeira metade do século XV Portugal estava a dar grandes passos no que diz respeito à formação da nossa *literatura nacional*. As *Cantigas de Amigo,*

([1]) No que se refere a alguns dos principais textos produzidos por Dom Isaac Abravanel, remetemos para a bibliografia que incluímos no final deste trabalho.

([2]) A este respeito, veja-se Alfredo Pinheiro Marques, *Vida e Obra do Infante Dom Pedro, Regente de Portugal* (Figueira da Foz: Centro de Estudos do Mar Luís de Albuquerque, 1996); Mário Domingues, *O Regente D. Pedro, Príncipe Europeu* (Lisboa: Empresa Nacional de Publicidade, 1964); Francis Millet Rogers, *The Travels of the Infante Dom Pedro of Portugal* (Cambridge: Harvard University Press, 1961).

([3]) Indicações neste sentido podem encontrar-se na *Chronica de El-Rei D. Affonso V,* de Ruy de Pina.

([4]) Cf. Netanyahu, *op. cit.*, p. 13.

de inquestionável beleza, gozavam já de grande admiração ([1]), e a nossa historiografia encontrava em Fernão Lopes (n. ca. 1380) níveis de inquestionável excelência ([2]). Ainda que disso não tenhamos prova, é perfeitamente justificado pensar que Fernão Lopes foi, pelo menos, um conhecido da família Abravanel e que Dom Isaac dele acabaria mesmo por adquirir esse enorme gosto e interesse pela história que se revela em muitas das suas obras.

Como membro de uma classe social alta, Dom Isaac dominava certamente o português. Por outro lado, sobretudo devido à sua condição de membro de uma família recentemente emigrada de Castela, é igualmente de assumir, tanto mais que essa era ainda uma língua bastante familiar nos círculos intelectuais portugueses, que igualmente falaria o castelhano ([3]). Mas para além das três línguas já mencionadas, o latim, o português e o castelhano, Isaac Abravanel dominava também o hebreu, língua esta em que ele recebeu a sua educação mais básica, em conformidade com um *curriculum* que, tal como era costume entre os judeus cultos da Idade Média, incluía não só o estudo dos grandes mestres da Filosofia Judaica, mas também dos seus predecessores gregos e árabes, particularmente Aristóteles, Averróis e Avicena. Para além da *filosofia*, é igualmente de supor que recebeu instrução no âmbito das *ciências naturais*, especialmente medicina e astrologia, pois destas demonstra já em textos da sua juventude possuir conhecimentos muito razoáveis ([4]).

Na sua herança familiar, encontra-se também uma profunda consciência do significado, sempre dolorosamente concreto, da palavra *exílio*. Não é, por isso, de admirar que desde muito cedo Isaac não se limitasse a desfrutar os benefícios resultantes da atitude particularmente tolerante e propícia para com a sua família e os judeus em geral manifestada por homens como D. Pedro ou o rei D. Afonso V, antes intensamente se familiarizava com questões como o *porquê* e o *como* do sofrimento desde há muito inerente ao destino do seu povo. O *misticismo judaico*, aliás,

([1]) A este respeito gostaríamos simplesmente de mencionar Jean Marie d'Heur, *Troubadours d'oc et troubadours galiciens-portugais: Recherches sur quelques échanges dans la littérature de l'Europe au Moyen Âge* (Paris: Fundação Calouste Gulbenkian, Centro Cultural Português, 1973).

([2]) Veja-se, por exemplo, a sua *Crónica del rei Dom Joham I de Boa Memória e dos Reis de Portugal o Décimo*. Escrita por Fernão Lopes; reprodução fac-similada da edição do Arquivo Histórico Português (1915) preparada por Anselmo Braamcamp Freire; prefácio [de] Luís F. Lindley Cintra (Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1968-1973).

([3]) Netanyahu, *op. cit.*, p. 14.

([4]) Ainda durante a sua juventude, Dom Isaac escreveu *Zurot Ha-Yesodot* (*A Forma Original dos Elementos*), obra em que tem a pretensão de determinar as *formas*, ou seja, as qualidades essenciais, dos *elementos* (*fogo*, *água*, *ar* e *terra*) que compõem o mundo sublunar. No centro desta obra está, curiosamente, não a ideia de Deus, como seria de esperar, mas sim a ideia de *natureza*, aqui particularmente associada com o princípio aristotélico segundo o qual a *natureza nada faz sem finalidade* — cf. *Ibidem*, p. 15.

haveria de encontrar no Portugal do século XV terreno particularmente fértil para se desenvolver, como acontece sempre que, sobretudo na prática, se levanta o *problema judaico*. Na verdade, será essencialmente em torno da busca de uma solução para este momentoso *problema* que toda a produção mística do nosso autor acabará por girar. Além do mais, isso explica igualmente a leve suspeita *antifilosófica* que o haveria de caracterizar, atitude essa que em Espanha se tinha tornado particularmente comum sobretudo depois dos acontecimentos de 1391, os quais, mais uma vez, foram trágicos sobretudo para os judeus. Esta tendência levemente *antifilosófica* pode ver-se, por exemplo, no modo como Dom Isaac Abravanel acabará por reflectir acerca do conceito de *Divina Providência* e do significado mais profundo a atribuir à palavra *profecia* ([1]).

Entre-dois-mundos: a política e o saber

Sobretudo na segunda metade do reinado de D. Afonso V (1432-1481), os judeus de Portugal, e os Abravanel em particular, experimentaram um período de grande prosperidade. No caso de Dom Isaac, à prosperidade económica esteve na sua vida frequentemente associada uma relação política muito próxima das esferas mais altas do poder, para além do enorme prestígio pessoal que daí lhe advinha no seio da comunidade judaica. Com efeito, já por volta do ano de 1472 veremos a Dom Isaac, e isso apesar do seu mais veemente desejo de inteiramente se dedicar ao trabalho de completar um *Comentário sobre o Deuteronómio*, a desempenhar o papel de representante político dos judeus de Portugal na corte de D. Afonso V. ([2])

Em termos de política interna, D. Afonso V enveredou por um caminho muito semelhante ao que fora desenvolvido por seu avô, D. João I, particularmente

([1]) Já em textos da sua juventude, Dom Isaac manifesta profundo respeito e admiração pelas teorias dos cabalistas, autores a que se refere como *portadores da verdade*, contrapondo-os aos *filósofos*, que segundo ele são apenas homens que caminham no escuro. A grande curiosidade neste ponto tem a ver com o facto de o seu ataque contra a *filosofia* ser claramente dirigido contra Aristóteles e Averróis, mas não contra Maimónides, autor este que, aliás, haverá sempre de permanecer o seu vínculo mais forte com as grandes fontes e tradições da *filosofia*. Os grandes heróis da vida intelectual para Dom Isaac são, contudo, os *profetas*, cujos ensinamentos claramente contrapõe aos erros dos *filósofos* — cf. Netanyahu, *op. cit.*, p. 16.

([2]) Segundo tudo indica, o rei D. Afonso V sempre mereceu por parte de Dom Isaac o maior respeito, pois o considerava um «justo e amante da justiça, vigoroso e heróico, apaixonado pelo bem-estar do seu povo, culto e verdadeiramente sábio» em tudo o que se refere às questões de governo — cf. Netanyahu, *op. cit.*, p. 20. A propósito das principais características do seu reinado, bem como das diversas vicissitudes por que passou o seu governo, veja-se, entre outros, o trabalho de Manuela Mendonça, *D. João II: Um Percurso Humano e Político nas Origens da Modernidade em Portugal* (Lisboa: Editorial Estampa, 1991).

no que diz respeito à difícil relação da Coroa com a nobreza, nomeadamente ao tentarem assegurar a fidelidade da nobreza pela estratégia do seu enriquecimento a expensas do tesouro real. Quando a situação financeira do reino se tornou cada vez mais precária, o rei tentou igualmente resolver alguns dos seus problemas mediante a concessão aos judeus de uma liberdade económica cada vez maior, para lá de outros privilégios (1). Relativamente a assuntos de religião, a atitude pessoal do rei foi também de uma grande tolerância e respeito para com os judeus. Entre outras coisas, D. Afonso V parece ter promovido activamente o diálogo entre cristãos e judeus. Durante uma *disputatio, o* rei parece mesmo ter chegado ao ponto de defender a ideia de que *os judeus estão destinados a receber recompensa divina, porque os seus motivos religiosos são puros.* Segundo o seu critério, aliás, na origem da religião está a *imaginação do homem* (2). Daí, portanto, a grande plausibilidade das relações de proximidade que existiram entre D. Afonso V e os membros da família Abravanel (3).

Outro aspecto importante da influência política de Dom Isaac Abravanel tem a ver com a relação de amizade que ao longo dos anos ele foi mantendo com alguns dos membros mais influentes da poderosa Casa de Bragança (4), família esta

(1) A propósito da situação económica e social dos judeus em Portugal durante o século XV, veja-se Maria José Pimenta Ferro Tavares, *Os Judeus em Portugal no Século XV,* 1.ª ed. (Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, 1982-1984). No que respeita ao impacte causado pelas importantes *ordenaçoens* do rei D. Afonso V, veja-se Elias Lipiner, *O Tempo dos Judeos: Segundo as Ordenações do Reino* (São Paulo: Nobel; Secretaria de Estado da Cultura, 1982), pp. 147-238.

(2) Cf. Netanyahu, *op. cit.*, p. 22. — No seu *Schevet Jehuda,* R. Salomo Ibn Verga descreve uma disputa entre o rei de Portugal e Dom Josef Ibn Jachja. Aqui, o rei é descrito em termos que fazem dele uma personalidade francamente tolerante, para além de profundamente interessado em questões referentes à religião. Autores tais como Kayserling (*op. cit.*, p. 69 f.) e Heinrich Graetz, *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart* (Leipzig: O. Leiner, 1897), vol. VIII, não parecem ter qualquer dificuldade em aceitar a historicidade desse diálogo que supostamente existiu entre o rei Afonso V e Ibn Jachja. Para uma descrição original do mesmo, veja-se Solomon Ibn Verga (1460-1554), *Liber Schevet Jehuda* (Hannover: Sumptibus C. Rumpleri, 1855-1856); também *La vara de Yehudah = Sefer Sebet Yehudah,* introdução, tradução e notas por María José Cano (Barcelona: Riopiedras Ediciones, 1991). Sobre esta obra pode ver-se Marianne Awerbuch, *Zwischen Hoffnung und Vernunft: Geschichtsdeutung der Juden in Spanien vor der Vertreibung am Beispiel Abravanels und Ibn Vergas* (Berlim: Institut Kirche und Judentum, 1985), p. 14.

(3) Para um aprofundamento da questão acerca do tipo de atitude e relacionamento desenvolvido pelo rei D. Afonso V em relação aos judeus, veja-se Graetz, *op. cit.*, vol. VIII, p. 326; bem como Kayserling, *op. cit.*, pp. 61 ss.; e Netanyahu, *op. cit.*, pp. 18 ss.

(4) Em relação à Casa de Bragança, pode ver-se Mafalda Soares da Cunha, *Linhagem, Parentesco e Poder: A Casa de Bragança, 1384-1483* (Lisboa: Fundação da Casa de Bragança, 1990); bem como M. Inácio Pestana, *O Arquivo Histórico da Casa de Bragança: História Sumária de um Notável Acervo Documental* (Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1996).

a que Dom Isaac esteve intimamente associado tanto profissional como pessoalmente, sobretudo com o duque D. Fernando, que nesse tempo era senhor em Portugal de cinquenta cidades e de inúmeros castelos e fortalezas. Acerca desta amizade temos um importante documento na carta que Dom Isaac escreveu ao conde de Faro, D. Afonso, o terceiro filho do duque D. Fernando e D. Joana de Castro, por ocasião da morte do conde de Odemira, sogro do duque ([1]). O envolvimento financeiro entre os Braganças e a família Abravanel era muito vasto, o que se pode ver pelas somas avultadas que Dom Isaac deles recebeu na forma quer de pagamentos quer de presentes. O nível da riqueza alcançado por Dom Isaac por volta do período de 1477 a 1481, pode ver-se pelo facto de que mais de $^1/_{10}$ do empréstimo de 12 000 000 de reais concedido à Coroa após a guerra de Castela (a qual, como sabemos, terminou com uma derrota para o rei de Portugal) tenha simplesmente saído da família Abravanel ([2]).

Mas com a morte de D. Afonso V, ocorrida no dia 18 de Agosto de 1481 todos estes sinais de prosperidade estavam prestes a terminar. Anos mais tarde, Dom Isaac olhará ainda para este momento com um grande sentido de perda. Com efeito, a morte de D. Afonso V e a subida ao poder de D. João II fez com que para a família Abravanel uma era de relativa prosperidade e segurança chegasse ao fim, ao mesmo tempo que se dava início a uma outra, bem mais cheia de incertezas e insegurança. O novo rei subiu ao poder com uma visão muito concreta relativamente ao governo e à política interna, tendo já na altura merecido o cognome de *Príncipe Perfeito.* Dom Isaac, por seu lado, não partilhava desta opinião. Para ele, D. João II era simplesmente um dos piores governantes que alguma vez ascendeu ao trono de Portugal, que não passava de «avarento», «sangrento», «traiçoeiro» e «tirano». Obviamente, o novo monarca possuía um grande talento para calcular os seus lances políticos e, desse modo, alcançar com o mínimo de perigo o máximo benefício para a Coroa.

Entre aqueles que durante o reinado de Afonso V mais beneficiaram da generosidade real estavam os membros da Casa de Bragança, os quais, para além de estarem na posse de cerca de um terço das terras de Portugal, continuavam detentores de uma enorme influência política. Um dos irmãos do duque de Bragança,

---

([1]) Veja-se Joaquim de Carvalho, «Uma Epístola de Isaac Abarbanel», *Revista de Estudos Hebraicos* (1, 1928), 231-238; bem como Jeannette Schwerin-Abarbanel, «Ein Brief Don Isaac Abravanels in portugiesischer Sprache», *Magazin für die Wissenschaft des Judentums* (1891).

([2]) Na *Sentença de Isaque Bravanel* (ou seja, no decreto de condenação à morte pronunciado *in absentia* pelo rei D. João II em 30 de Maio de 1485), temos uma descrição muito clara do estatuto social e económico em Portugal alcançado por Dom Isaac Abravanel. O texto pode ver-se em Sousa Viterbo, «As conspirações no reinado de D. João II», *Archivo Historico Portuguez* (II, 1904), p. 32.

D. João, marquês de Montemor, era condestável do Reino e, como tal, tinha o controlo do exército real; um outro, Álvaro, conde de Olivença, era chanceler do Reino; e um terceiro, Afonso, conde de Faro, era activo e influente como cortesão. Não admira, pois, que o novo rei considerasse os membros da Casa de Bragança como usurpadores da riqueza e do poder real e como perigosas interferências num processo que se esperava levaria a uma nova centralização do poder. De facto, os Braganças em breve se tornariam no inimigo público número um de D. João II. O rei submeteu a administração da justiça directamente à autoridade da Coroa e obrigou todos os governadores das cidades e vilas a jurar-lhe exclusiva fidelidade. Em Dezembro de 1481 decretou ainda que todos os detentores de terras e propriedades anteriormente pertencentes à Coroa tinham de apresentar, para serem examinados, os documentos em que baseavam a reivindicação da sua posse (1).

Não é de admirar, por isso, que muito em breve se tivesse instaurado entre a nobreza e a Coroa um clima de profunda desconfiança. Foi assim que, como que num instante, a nova situação política em Portugal passou a ter enormes consequências na vida da família Abravanel (2). Com efeito, tornava-se cada vez mais claro que o rei, também em resposta a um sentimento popular forte, estava rapidamente a mover-se no sentido de restringir os direitos adquiridos pelos judeus e, desse modo, reduzir drasticamente a sua influência no país. O crescente sentimento antijudaico em Portugal podia ver-se não só em manifestações esporádicas de violência (3), mas também em manifestações literárias, tais como algumas das que se encontram no *Cancioneiro Geral* de Garcia de Resende (4) ou no teatro de Gil Vicente (5). Dom Isaac pôde ainda por mais algum tempo continuar ao serviço da Coroa, mas em breve se encontraria num ambiente já abertamente hostil. O espírito na família Abravanel era nessa altura de grande pessimismo e amargura. Dom Isaac parece ter estado perfeitamente consciente de que uma nova conspiração contra os judeus de Portugal estava a ser preparada e que, por isso, o futuro mais próximo da comunidade não poderia ser brilhante (6). Desta sua convicção temos

(1) A este respeito, pode ver-se Ruy de Pina (1440-1521), *Crónica de el-rey D. João II*. Nova edição com prefácio e notas de Alberto Martins de Carvalho (Coimbra: Atlântida, 1950).

(2) Cf. Netanyahu, *op. cit.*, p. 28.

(3) Veja-se, por exemplo, Humberto Baquero Moreno, «O assalto à judiaria grande de Lisboa em Dezembro de 1449», *Revista de Ciências do Homem* (III, 1970).

(4) Garcia de Resende (1470-c. 1536), *Cancioneiro Geral*. Nova edição preparada pelo Dr. A. J. Gonçalves Guimarães (Coimbra: Imprensa da Universidade, 1910-1917). Os poemas de Álvaro de Brito Pestana, por exemplo, falam expressamente dos «*negros abrauuanaees*».

(5) Celso Lafer, *O Judeu em Gil Vicente* (São Paulo: Conselho Estadual de Cultura, Comissão de Literatura, 1963).

(6) Dom Isaac estava naturalmente ciente de decretos anteriormente promulgados contra os judeus, tal como aconteceu em 1451 e em 1461. Sobre este assunto, veja-se Meyer Kayserling, *Geschichte der Juden in Portugal* (Leipzig: O. Leiner, 1867), pp. 63 ss.

uma amostra na carta que escreveu ao seu amigo Yehiel de Pisa, por ocasião da morte da esposa deste, em 16 de Outubro de 1482:

«Desde o dia em que a nossa Cidade foi reduzida a escombros, o nosso Templo destruído e o nosso povo exilado não tivemos nem paz nem descanso. As nações entre as quais vivemos não param de reunir em conselho e de inventar formas de nos atacar e de nos causar dano; e se desfrutamos da paz por um breve momento, somos em breve aterrorizados por notícias assustadoras de perseguição selvagem contra o que resta de Israel vindas de todos os cantos da terra. Que homem sujeito toda a vida ao medo dos inimigos e à tensão do perigo ficaria triste quando chega a sua hora? É mais assim com os filhos de Sião que repetidamente vêem como, com o surgimento do mal, a sua honra é manchada e o seu nome desgraçado. Como podem eles atribuir algum valor à sua vida de infortúnio e não rejubilar com a perspectiva da morte? Não choremos pelos que morrem entre Israel e não os lamentemos! Choremos por aqueles que são atirados de uma desgraça para outra e a quem Deus fechou todos os caminhos de libertação. *Porquanto a honra separou-se de Israel e eu desejaria que todos estivéssemos mortos e não mais sujeitos ao escárnio, à troça, ao desprezo e à humilhação.* [1]

Quando no dia 30 de Maio de 1483 D. João II lhe enviou um mensageiro convocando-o para se lhe apresentar em Évora, Dom Isaac Abravanel desconhecia ainda que justamente no dia anterior, 29 de Maio, o duque de Bragança, D. Fernando, tinha sido mandado prender no momento em que no gabinete real conversava com o rei [2]. De nada parecendo suspeitar, Dom Isaac partiu imediatamente para o encontro. Na tarde desse mesmo dia, quando já se encontrava em Arraiolos, não só tomou conhecimento das ocorrências do dia anterior como também foi avisado, provavelmente por alguma das suas relações locais, do grande perigo que corria. No contexto de uma óbvia expurgação política já em andamento, a melhor

---

(1) Cf. Netanyahu, *op. cit.*, p. 29. — As cartas de Dom Isaac Abravanel para Yehiel foram publicadas por E. Carmoly in *Ozar Nechmad*, II (Viena: 1857), bem como por David Kaufmann in *Revue des études juives* (26, 1893).

(2) Posteriormente, o duque foi levado a tribunal e condenado à morte por traição, tendo sido publicamente executado em Évora no dia 22 de Junho de 1483. Segundo Baquero Moreno, «o libelo acusatório, constituído por vinte e dois artigos, aludia nos mais ínfimos pormenores a todos os actos de traição do duque de Bragança. Sobressaem em particular três aspectos da acusação: o primeiro residia nas missivas trocadas com Castela, em que se procurava estabelecer um entendimento com vista a desfazer o tratado das terçarias, provocar a absorção do reino de Portugal e revelar ao país vizinho o segredo da Mina; o segundo consistia em instigar os procuradores dos conselhos a contrariar as determinações do monarca; o terceiro visava impedir, pela violência, que todos os homens dos seus senhorios pudessem recorrer em última instância à justiça real». — Cf. Humberto Baquero Moreno, «A conspiração contra D. João II: O julgamento do Duque de Bragança», *Arquivos do Centro Cultural Português* (II, 1970) pp. 47-103.

opção que a Dom Isaac se oferecia era, naturalmente, abandonar o país. O seu primeiro refúgio foi a vila fronteiriça de Segura de la Orden ([1]). Em Portugal, contudo, Dom Isaac Abravanel acabaria por ser condenado à morte com um decreto de 30 de Maio de 1485, ou seja, dois anos após a sua fuga ([2]).

Convencido não só de que a acusação que lhe tinha sido feita era injusta como também da sua incapacidade em interferir com as actividades dos seus inimigos, Dom Isaac decidiu abandonar todos os seus esforços de regressar a Portugal, acomodando-se mesmo com a ideia de que aqui se haviam evaporado não só a sua honra mas também a sua fortuna ([3]). Esta nova situação, porém, trouxe consigo uma nova consciência de si, aliada sobretudo à aparente convicção de que tudo quanto acabava de acontecer não poderia estar desligado de uma certa *culpa* da sua parte, ao consentir durante tanto tempo que a busca do poder e da riqueza se sobrepusessem à busca da *sabedoria*. Daí a sua renovada decisão de afincadamente se dedicar ao que é *espiritual* e *eterno*. E o resultado não se fez esperar, pois logo o vemos dedicado de alma e coração à tarefa de proferir toda uma série de lições sobre os *Profetas*, e de redigir toda uma impressionante série de comentários bíblicos. De forma perfeitamente surpreendente, Dom Isaac haveria de completar o seu *Comentário sobre Josué* em cerca de quinze dias (11 de Outubro-26 de Outubro); em menos de um mês (31 de Outubro-25 de Novembro) o comentário sobre O *Livro dos Juízes*; e, a seguir, em cem dias (30 de Novembro, 1483-8 de Março, 1484) o seu comentário sobre os dois *Livros de Samuel*. Ou seja, em cerca de quatro meses e meio, i. é, de 11 de Outubro de 1483 a 8 de Março de 1484, Dom Isaac produziu quatro *Comentários* bíblicos de considerável importância ([4]).

Toda esta actividade literária é para nós relevante, não apenas pelo valor intrínseco dos textos produzidos, mas também pelo facto de em boa medida eles reflectirem a complexa trama de acontecimentos políticos que o autor tinha acabado de testemunhar em Portugal. Além disso, encontramos nestes comentários uma forte indicação da teoria da história e da política de Isaac Abravanel. Nestes textos, o autor aproveita para polemizar contra os *racionalistas*, ou seja, contra muitos daqueles que fundamentalmente se julgavam comentadores e seguidores de

([1]) Netanyahu, *op. cit.*, p. 31. Dom Isaac dá-nos a sua versão particular destes acontecimentos na introdução ao *seu* já referido *Comentário ao Livro de Josué*. — A este respeito veja-se Meyer Kayserling, *Geschichte der Juden in Portugal* (Leipzig: O. Leiner, 1867), pp. 69-70; bem como Amílcar Paulo, *Don Isaac Abravanel Almoxarife e Rabi-Mor de Portugal, 1437-1508* (Bragança; Porto: Depositário Livraria Athena, 1972), pp. 33-34.

([2]) Netanyahu, *op. cit.*, pp. 35-36.

([3]) Na sua introdução ao *Comentário ao Livro de Josué*, Dom Isaac Abravanel vai mesmo até ao ponto de em detalhe descrever os bens que, segundo ele, lhe foram confiscados por ordem do rei D. João II, nomeadamente: ouro, prata, terras...

([4]) Netanyahu, *op. cit.*, pp. 36-37.

Maimónides. A acusação que contra eles levantava tinha sobretudo a ver com o facto de julgar ser esse *racionalismo* o fruto de uma verdadeira perversão do intelecto, orientada para um enfraquecimento, até ao ponto de a destruir, da Fé judaica (1). Na sua polémica, baseia-se não apenas nas autoridades judaicas da escola anti-racionalista, mas vai até ao ponto de nesse processo incluir autores como Séneca, Cícero, São Tomás de Aquino, Santo Agostinho, São Jerónimo e Nicolau de Lyra. Além disso, é ainda de salientar o facto de entre os escolásticos, tanto cristãos como pagãos, Dom Isaac se referir inclusivamente ao famoso *converso* Pablo de Santa Maria, ou seja, a alguém que, tendo sido Rabino, veio a ser Bispo de Burgos (2). Numa demonstração de largueza de espírito e tolerância «sem precedentes na história da exegese bíblica», Dom Isaac apreciava todos estes autores pelas importantes aportações que, segundo ele, tinham dado para o entendimento e compreensão da Bíblia (3) Nesta atitude, aliás, temos explicação plausível para o facto de os comentários bíblicos do nosso autor terem acabado por desempenhar papel tão importante na história da Exegese, pois a sua influência atingiu autores e exegetas tanto de tradição judaica como cristã (4).

Ao mesmo tempo em que se empenhava de maneira tão febril na realização daquilo que considerava serem para si as *obras de Deus*, Dom Isaac Abravanel ia-se simultaneamente embrenhando em todo o tipo de questões sociais, o que rapidamente o haveria de levar a um novo enredamento nas malhas da política do tempo, só que desta vez em Espanha. Com efeito, foi já em Março de 1484 que um mensageiro chegou a Segura de la Orden com a boa e muito esperada notícia de que Fernando e Isabel, os monarcas de Espanha, estavam dispostos a conceder-lhe uma audiência. Esta reviravolta dos acontecimentos não era surpreendente dado que Fernando e Isabel viviam, nesta altura tão crucial da sua governação, numa premente necessidade de fundos, procurando não apenas novas fontes de rendimento, mas também estratégias de desenvolvimento daquelas de que já dispunham (5).

(1) Cf. Isaac Barzilay, *Between Reason and Faith: Antirationalism in Italiann Jewish Thought 1250-1650* (The Hague; Paris: Mouton, 1967), particularmente (a propósito do nosso autor) pp. 72-132.

(2) Veja-se Luciano Serrano, *Los conversos, d. Pablo de Santa Maria y d. Alfonso de Cartagena, obispos de Burgos, gobernantes, diplomaticos y escritores* (Madrid: C. Bermejo, impresor, 1942).

(3) Netanyahu, *op. cit.*, p. 38.

(4) Acerca do importante papel desempenhado por Dom Isaac na história da exegese bíblica, pode ver-se Steven R. Elliott, *An Analysis of Rabbi Abarbanel's Critique of the Christian Interpretation of Isaiah 52:13-54:1* 1992); David Jacobson, *Isaac Abravanel As an Exegete: With Particular Reference to His Commentary on Jonah* 1934); Louis I. Rabinowitz, «Abravanel As Exegete», in J. B. Trend & H. Loewe, de Paul Goodman, L. Rabinowitz (e outros), *Isaac Abravanel: Six Lectures* (Cambridge: University Press, 1937), pp. 77-92.

(5) Cf. Netanyahu, *op. cit.*, pp. 38-39.

O facto de em Portugal Dom Isaac ter sido o equivalente a um ministro das finanças não poderia deixar de ter influenciado essa decisão favorável por parte dos reis de Espanha. Surpreende, no entanto, ver que precisamente numa altura em que os Reis Católicos estavam a tentar induzir as Cortes de Aragão a aceitar a Inquisição, um líder da estatura de Dom Isaac viesse oferecer os seus serviços à Coroa, ou seja, àquela que para os judeus de Espanha se haveria de transformar entre todas na mais perigosa instância de poder ([1]). Com efeito, a apenas oito anos do grande cataclismo de 1492, a questão não pode deixar de se colocar: o que é que realmente atraía Dom Isaac Abravanel para a corte espanhola? ([2])

O ano de 1480, ou seja, aquele mesmo em que as Cortes de Toledo tinham ajudado os reis a quebrar o poder da aristocracia feudal, ficou registado como sendo aquele em que a monarquia iniciou um percurso político explícita e implacavelmente antijudaico, começando desde logo a dar pequenos passos tendentes à segregação dos judeus e, finalmente, à sua eliminação da vida espanhola. A Inquisição, embora primariamente dirigida não contra os judeus mas contra os *conversos* e seus descendentes, foi a medida mais radical que iria atingir os judeus de Espanha ([3]). Por detrás da agitação religiosa, no entanto, o que estava realmente em curso era uma guerra de contornos étnicos ([4]). Segundo Netanyahu, o facto de Espanha ser o único país da Idade Média onde os judeus se converteram ao Cristianismo numa escala maciça constitui, pelo menos, uma grande relativização, se não mesmo negação, da teoria medieval de que a perseguição dos judeus se deu unicamente por causa da sua religião ([5]).

Parece que, no entanto, os reis de Espanha chegaram não só à conclusão de que o país nunca seria capaz de absorver com êxito o elemento judeu, como tam-

([1]) Acerca desta questão, veja-se também o estudo mais recente de Benzion Netanyahu, *The Origins of the Inquisition in Fifteenth Century Spain*, 1.ª ed. (Nova Iorque: Random House, 1995).

([2]) Cf. Netanyahu, *Don Isaac Abravanel*, p. 40.

([3]) Veja-se Haim Beinart, *La Inquisición Española: Antecedentes y comienzos* (Buenos Aires: Congreso Judio Latinoamericano, 1976); Bartolomé Bennassar, *L'Inquisition espagnole, XVe-XIXe siècle*, com a colaboração de Catherine Brault-Noble... [*et al.*] (Paris: Hachette, 1979); Henry Charles Lea (1825-1909), *Historia de la Inquisición española*, tradução, Angel Alcalá y Jesus Tobio; edição e prólogos Angel Alcalá (Madrid: Fundación Universitaria Española, 1983); e, sobretudo, Benzion Netanyahu, *The Origins of the Inquisition in Fifteenth Century Spain*, 1.ª ed. (Nova Iorque: Random House, 1995).

([4]) Sobre este tema, veja-se Netanyahu, *op. cit.*, p. 43. — Veja-se igualmente Agustin Salucio (1523-1601), *Discurso sobre los estatutos de limpieza de sangre* (Cieza: A. Perez y Gomez, 1975); Albert A. Sicroff, *Les controverses des status de «puretéde sang» en Espagne du XVe au XVIIe siècle* (Paris: Didier, 1960); bem como Angel Alcalá *et al.*, *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*, Nova Iorque, Abril de 1983, 1.ª ed. (Barcelona: Ariel, 1984); e Cecil Roth, «Marranos and Racial Antisemitism», *Jewish Social Studies* (II, 1940).

([5]) Cf. Netanyahu, *op. cit.*, p. 43.

bém viram na questão judaica a possibilidade de alcançar grandes dividendos políticos. Uma política sistematicamente antijudaica, cujo instrumento privilegiado era precisamente a *Inquisição*, permitiria com toda a facilidade uma política de supressão das liberdades dos cidadãos, condição certamente necessária no sentido de se obter um desejado reforço do regime absolutista. Isso para além da possibilidade de, ao serem expropriadas as vastas fortunas de que os judeus eram ainda detentores, facilmente se reforçar o processo de financiamento das múltiplas actividades da Coroa ([1]). Por seu lado, Dom Isaac Abravanel gozava em Espanha nesta altura de uma posição já muito semelhante àquela que tinha tido em Portugal durante o reinado de D. Afonso V. Os moldes da sua vida eram novamente aqueles em que se tinha encontrado quando ao serviço do rei de Portugal e do duque de Bragança. Em Espanha, com efeito, Dom Isaac entrou rapidamente numa relação especial com os Mendonzas, os Braganças de Castela, ao mesmo tempo que procurava manter os melhores laços possíveis com os reis Católicos. Em 1488 ele estava já na posição de poder conceder avultados empréstimos à própria rainha, transformando-se assim num importante elo na cadeia de financiamento do esforço de guerra do Estado. Ainda antes do fim de 1491, Dom Isaac era já o representante pessoal da rainha para os assuntos económicos e financeiros ([2]). Ao mesmo tempo, ele era tido também como o líder oficioso dos judeus de toda a Espanha. Não admira, por isso, que num contexto como este os seus interesses literários tenham ficado para trás, sendo que a única obra que escreveu durante todo o tempo que passou em Espanha foi uma introdução à terceira parte do *Guia* de Maimónides ([3]).

A partir de 1488, a sombra da Inquisição tornava-se cada vez mais presente nas vidas dos *Conversos* espanhóis. A 2 de Janeiro de 1492, finalmente, Granada capitulava e, assim, chegava ao fim o último reduto muçulmano em Espanha ([4]). Naturalmente, uma vez que a guerra tinha terminado, é de supor que os líderes dos judeus estivessem à espera de uma diminuição na agitação religiosa que contra eles se tinha levantado. Tal, porém, não aconteceu, antes se verificou a promul-

---

([1]) Pode ver-se Jaime Vicens Vives, *Manual de história económica de España*, com a colaboração de Jorge Nadal Oller (Barcelona: Editorial Vicens Vives, 1965).

([2]) Cf. Netanyahu, *op. cit.*, p. 52.

([3]) Cf. *Ibidem.*

([4]) Pode ver-se Francisco Henriquez de Jorquera (séc. XVII), *Anales de Granada.* Edição preparada, segundo o manuscrito original, por Antonio Marin Ocete; estudo preliminar por Pedro Gan Giménez; índice por Luis Moreno Garzón (Granada: Universidad de Granada, 1987); William Hickling Prescott (1796-1859), *The Art of War in Spain: The Conquest of Granada, 1481-1492.* Edição de Albert D. McJoynt (Londres; Pensilvânia: Greenhill Books; Stackpole Books, 1995); e Miguel Angel Ladero Quesada, *Castilla y la conquista del Reino de Granada* (Valladolid: 1967).

gação do *édito de expulsão* dos judeus de toda a Espanha em 31 de Março de 1492. Na grande maioria dos casos, as consequências do decreto de expulsão foram tremendas. Quando em Agosto de 1492 nove caravelas que transportavam exilados de Espanha chegaram a Itália, um historiador genovês que os viu por ocasião da passagem pelo porto da cidade do barco que os levava escreveu dizendo que os judeus podiam ser tomados por «espectros, tão emaciados eles estavam, de aspecto tão cadavérico e com os seus olhos tão fundos»; na verdade, eles «não diferiam em nada dos mortos, excepto no poder de locomoção, que, de facto, mal retinham» (1). Estes refugiados, tendo-lhes sido negada a possibilidade de entrar em Génova, só haveriam de desembarcar em Nápoles, o que aconteceu por volta do dia 24 de Agosto (2).

Dom Isaac Abravanel não estava entre aqueles que nesse dia desembarcaram em Nápoles. Em breve, contudo, ele e a sua família também aqui haveriam de chegar, possivelmente depois de terem feito um frustrante périplo por diversos portos do lado ocidental da península Itálica. O rei Fernando de Nápoles, contudo, haveria de mostrar-se geralmente bastante acolhedor em relação aos judeus, mas para com Dom Isaac e sua família em particular. Com efeito, não levou muito tempo até que chegasse a Dom Isaac um convite para a Corte local, pelo que, mais uma vez, não é de admirar que Dom Isaac se venha a referir aos soberanos de Nápoles como «príncipes da compaixão e da justiça.» (3) Segundo as suas próprias palavras, este haveria de ser para Dom Isaac um tempo em que a sua «fortuna cresceu imensamente», tendo-se tornado «tão famoso como os maiores magnates do país». Em menos de dois anos, com efeito, Dom Isaac tinha-se já transformado numa das figuras de maior prestígio e relevo na corte Napolitana (4).

Os serviços a que foi chamado a prestar em Nápoles, no entanto, parecem ter sido bastante menos exigentes, sobretudo em termos de tempo, do que os equivalentes nas cortes de Portugal ou de Espanha. Com efeito, passado ainda pouco tempo desde a sua chegada a Nápoles Dom Isaac retomava já a sua actividade de escritor, pelo que, ainda antes de terminar o primeiro ano da sua estadia em solo italiano tinha completado o seu comentário aos dois *Livros dos Reis*. Na história de

(1) Cf. Netanyahu, *op. cit.*, p. 63. — Uma descrição como esta, evidentemente, encontra-se em muitos dos relatos acerca dos trágicos transportes que os alemães fizeram de judeus a partir de toda a Europa em direcção aos campos de concentração durante a Segunda Guerra Mundial.

(2) *Ibidem*, p. 63.

(3) *Ibidem*, p. 64.

(4) Sobre a história do reino de Nápoles por ocasião da chegada dos judeus exilados de Espanha, veja-se Ernesto Pontieri, *Per la storia del regno di Ferrante I d'Aragona re di Napoli. Studi e ricerche*, 2.ª edição revista e actualizada (Nápoles: Edizioni Scientifiche Italiane, 1969).

Israel, a época dos *Reis* culminou em desastre nacional e exílio. E foi assim que, dentro do enquadramento do seu comentário, Dom Isaac pôde, e de facto fê-lo, incorporar os seus pensamentos e sentimentos sobre o exílio espanhol, o «último e mais calamitoso desastre que os judeus sofreram na Diáspora» ([1]). Naqueles dias, naturalmente, o problema do *exílio* e do destino do povo judeu constituía para ele uma grande fonte de preocupação e reflexão. Os sofrimentos experimentados pelos judeus não podiam deixar de ter um efeito esmagador nos corações e nas mentes de muitos. As questões eram inevitáveis: será de facto verdade que este mundo é governado por um princípio moral? Existirá mesmo recompensa para a virtude e castigo para o mal? Mais ainda, será que Deus existe? Ou, ainda mais, se é Deus quem governa o mundo, por que é que então Ele não manifesta os seus poderes? Como podemos calcular, questões como estas estavam a conduzir muitos judeus ao desespero e ao cepticismo. Foi por isso que, precisamente com o fim de poder dar resposta a muitas destas questões, Dom Isaac, ainda em Nápoles, haveria de escrever uma obra intitulada *Justiça Eterna,* cujo objectivo era precisamente demonstrar, mesmo contra todas as evidências, as diversas formas como Deus demonstra a Sua justiça neste mundo ([2]). Nesta mesma linha, o nosso autor lançou ainda mão de um projecto complementar a que chamou *Os Dias do Mundo* em ordem a apresentar uma visão global da história do povo Judeu ([3]).

Nápoles era então um dos grandes centros italianos do *Humanismo* ([4]), devido à sua famosa *Academia Pontaniana,* cujo líder, Giovanni Pontano (1426-1503), era também chanceler do Reino ([5]). Devemos, por isso, pensar que o nosso autor manteve contactos pessoais com o grande *Humanista,* muito embora, no que diz respeito a questões filosóficas importantes, eles mantivessem posições claramente divergentes. Com efeito, se na generalidade dos casos Dom Isaac Abravanel defendia uma posição tendencialmente contrária à de Aristóteles, Pontano, por seu lado, considerava-se um seguidor de Aristóteles, o que, aliás, não é de admirar atendendo a que por essa altura na Itália, mesmo entre os judeus, o Aristotelismo era a filosofia predominante. A prova disso temo-la, por exemplo, em Yehudah ben

---

([1]) Cf. Netanyahu, *op. cit.*, p. 65.

([2]) *Ibidem.*

([3]) *Ibidem*, pp. 65-66.

([4]) Veja-se, por exemplo, Jerry H. Bentley, *Politics and Culture in Renaissance Naples* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1987).

([5]) Veja-se Carol Kidwell, *Pontano: Poet & Prime Minister* (Londres: Duckworth, 1991); Vincenzo Prestipino, *Motivi del pensiero umanistico e Giovanni Pontano* (Milão: Marzorati, 1963); Erasmo Percopo, *Vita di Giovanni Pontano,* edição de Michele Manfredi (Nápoles: I.T.E.A. Industrie Tipografiche, 1938).

Yehi'el Messer Leon (c. 1425-1495), médico distinto (foi-lhe concedido o título de *Messer* pelo imperador Frederico III em 1452) e filósofo, que após ter vivido em Bolonha, Pádua e Veneza, acabou também por fixar residência em Nápoles ([1]). O movimento neoplatónico, por seu lado, cujo centro principal de difusão em Itália era Florença, tinha também fortes representantes em Nápoles, o mais distinto dos quais era o famoso pregador, e mais tarde cardeal, Fra Egidio da Viterbo (c. 1465--1532) ([2]). Será sempre difícil determinar até que ponto a tendência *antiaristotélica* de Dom Isaac Abravanel foi ou não directamente encorajada pelo recrudescer do movimento neoplatónico em Itália. Certo, porém, é que o facto de o seu filho Judah, o nosso Leão Hebreu, se ter transformado num confirmado aderente aos grandes preceitos filosóficos do neoplatonismo não pode ter deixado de afectar o processo de pensamento do nosso autor, o qual, por exemplo, na sua tese filosófica *As Obras de Deus*, mostra também possuir uma atitude bastante positiva em relação ao pensamento de Platão ([3]).

Com a invasão dos Franceses, a situação da família Abravanel sofreu nova alteração ([4]). Juntando-se ao rei em fuga, Dom Isaac abandonou a cidade em Janeiro de 1495 dirigindo-se para Mazzara; a 22 de Fevereiro Carlos VIII entrou em Nápoles. Os bairros em que habitavam os judeus foram saqueados; assim também a casa da família Abravanel. «Toda a minha enorme riqueza foi roubada,» escreve ele; entre os objectos perdidos estava o manuscrito da obra *Justiça Eterna* ([5]). De Mazzara, Dom Isaac dirigiu-se, primeiro, para Palermo e, depois, para Messina, de onde iria para Corfú, aparentemente com a intenção de lá se vir a juntar aos restantes membros da sua família, pois daí todos poderiam mais facilmente partir em

([1]) O imperador já em 1469 lhe tinha concedido graus de doutoramento tanto em Medicina como em Filosofia, o que lhe permitia não só aplicar os seus conhecimentos médicos a cristãos, mas também conceder a outros o grau de doutoramento. Messer Leon tornou-se particularmente conhecido como autor da obra *Nefet Tsufim*, a qual, tendo sido publicada em Mântua em 1475, tinha por objectivo demonstrar a conformidade da Bíblia com os cânones clássicos da retórica. — Veja-se Roberto Bonfil, *Gli Ebrei in Italia nell'epoca del Rinascimento* (Firenze: Sansoni, 1991); Daniel Carpi, «Notes on the Life of Rabbi Judah Messer Leon», AA. VV., *Studi sull' Ebraismo italiano in memoria di C. Roth* (1974), pp. 39-62.

([2]) Fra Egidio, tal como Pico della Mirandola, foi, entre muitas outras coisas, um homem profundamente interessado em estudos cabalísticos. Sobre a vida e a obra de Fra Egidio, veja-se sobretudo John W. O'Malley, *Giles of Viterbo on Church and Reform: A Study in Renaissance Thought* (Leiden: E. J. Brill, 1968); e François Secret, «Egidio da Viterbo et quelques-uns de ses contemporains», *Augustiniana* (16, 1966), pp. 371-385.

([3]) Cf. Netanyahu, *op. cit.*, p. 66.

([4]) Veja-se Marino Sanuto (1466-1535), *La spedizione di Carlo VIII in Italia*, narrada por Marin Sanudo e publicada ao cuidado de Rinaldo Fulin (Veneza: Tip. del commercio di M. Visentini, 1883); bem como Anne Denis, *Charles VIII et les Italiens: Histoire et mythe* (Genebra: Droz, 1979).

([5]) Cf. Netanyahu, *op. cit.*, pp. 68-69.

direcção a Salónica, cidade onde se encontrava a estudar um dos seus filhos, irmão mais novo de Leão Hebreu ([1]).

Liberto, mais uma vez por força das circunstâncias, dos seus compromissos políticos, Dom Isaac pôde retomar a sua actividade literária. Voltando-se primeiro para os *Profetas*, e o *Livro de Isaías* em particular, talvez motivado pela enorme crise moral e espiritual que lhe foi dado contemplar em Corfú, decidiu depois dar prioridade ao estudo e à apresentação dos artigos da Fé judaica, pois que, em sua opinião, muitos dos aspectos negativos que ele tinha podido contemplar na vida dos seus correlegionários tinham simplesmente a ver com o abandono a que muitos tinham devotado os principais princípios do judaísmo. Daí, o seu ainda hoje famoso *Rosh Amanah* (*Princípios da Fé*), uma espécie de tratado sobre os principais artigos do Credo Judaico ([2]).

Em finais de 1495, Dom Isaac, talvez devido à sua crescente perda de interesse na possibilidade de se fixar entre os muçulmanos do Império Otomano, partiu para Monopoli, um porto de mar no Adriático localizado entre Brindisi e Bari ([3]). Aqui retomou, mais uma vez, a sua intensa actividade literária. Os seus sentimentos dominantes, porém, parecem ter sido os de uma profunda solidão, mas isso não bastou para o demover de trabalhar, sobretudo ao cair na conta de que o seu sofrimento pessoal, afinal, não passava de uma parte insignificante no contexto da grande tragédia que, pelo menos desde 1492, tinha caído sobre o povo judeu. Isso, por outro lado, levou-o a reflectir sobre a natureza desse extraordinário *poder de resistência* que ele encontrava entre os membros do seu povo, reflexão essa que ele deu à luz com a obra *Os Dias do Mundo* ([4]). Mas, talvez, porque para ele a *esperança* no *futuro* era certamente mais importante do que a contemplação do passado, o seu mais profundo interesse não poderia ter deixado de recair sobre o problema da *redenção*. O que aconteceu com a elaboração do seu *Zebah Pessah* (*Sacrifício da Pás-*

([1]) Cf. *Ibidem*, p. 72. — Aqui em Corfú, Dom Isaac encontrou-se com um grande número de exilados, entre os quais David ibn Yahya, famoso pregador da Sinagoga em Lisboa. Segundo o próprio Dom Isaac, entre os refugiados a situação era tal que, em suas palavras, deles parece que se tinha ausentado até mesmo o Espírito de Deus, de modo que mesmo aqueles que antes eram tidos na conta de «gigantes intelectuais» agora pareciam não passar de «vasos de barro partidos». Por outras palavras, aquilo que mais parece ter impressionado o nosso autor foi a sensação que teve acerca da enorme fome de direcção e sentido que nesse momento assolava os seus irmãos na fé.

([2]) Cf. *Ibidem*, p. 73. — Veja-se também Isaac Abravanel, *Principles of Faith*, tradução, com introdução e notas de Menachem Marc Kellner (Rutherford; Londres; East Brunswick, NJ: Fairleigh Dickenson University Press; Associated University Press, 1982).

([3]) Segundo Netanyahu (*op. cit.*, p. 75), a única informação disponível acerca da presença de Dom Isaac em Monopoli refere-se ao tempo por volta do dia 6 de Fevereiro de 1496, data em que completou o seu comentário ao *Deuteronómio*.

([4]) *Ibidem*.

coa), um comentário sobre as histórias da Páscoa mediante as quais se reflecte não apenas sobre a «primeira redenção» dos judeus, mas também sobre o significado mais amplo e profundo da palavra *redenção* ([1]).

Depois de ter completado o *Sacrifício da Páscoa*, e agora a pedido do seu filho mais novo, ainda estudante em Salónica, Dom Isaac começou a escrever um comentário à porção da *Mishna* conhecida como *Pirkei Abot*, comentário esse que ele intitulou *Nahalat Abot* (*Herança dos Pais*) e que acabaria por ser dado à estampa em Constantinopla em 1506 juntamente com um poema introdutório do seu filho Judah, o nosso Leão Hebreu. Neste texto, mais uma vez, Dom Isaac exprime a sua grande preocupação acerca do estado moral do povo judeu em geral, particularmente no que se refere às tendências mais materialistas que, segundo ele, começavam a predominar entre muitos daqueles que sobreviveram ao *exílio* de Espanha. Em sua opinião, o único verdadeiro tesouro que os judeus ainda possuíam, a única fonte de sentido para o enorme sofrimento por que passavam, era simplesmente a herança moral que dos *pais* tinham herdado e mantido através dos tempos, mas que agora, segundo a sua própria percepção, estava seriamente em perigo. Para Dom Isaac, os *Dizeres dos Pais* eram muito mais do que sabedoria humana acumulada; pelo contrário, o seu verdadeiro valor residia precisamente no facto de serem palavra de Deus transmitida por homens inspirados. Além do mais, a obra constitui eloquente testemunho que o nosso autor tem de que todo o sofrimento, por maior que seja, que o judeu, sem prevaricar, for capaz de aceitar será inexoravelmente *redimido* ([2]).

Na interpretação que Dom Isaac Abravanel fazia dos acontecimentos do tempo, tanto daqueles que faziam parte da sua vida pessoal como da vida do seu povo, parece efectivamente predominar a ideia segundo a qual todas as tragédias que nesse momento histórico tanto pareciam afligir os judeus não eram mais do que uma «parte essencial do grande terramoto que estava a sacudir todas as nações.» ([3]) Quando no Verão de 1496 a guerra em Itália terminou e Ferrante II foi reintegrado como rei de Nápoles, Dom Isaac decidiu não abandonar o seu refúgio

([1]) Pode ver-se em *Abarbanel Haggadah: The Passover Haggadah With the Commentary of Don Isaac Abrabanel*, tradução de Yisrael Isser Zvi Herczeg; edição de Shlomo Fox (Brooklyn: Mesorah Publications, 1990). No que se refere ao conceito de *redenção*, veja-se Isaac Abravanel, *Praeco salutis* (Francoforte: 1711), bem como, para uma interpretação mais geral, Efraim E. Urbach, *The Sages: Their Concepts and Beliefs*, tradução do hebraico de Israel Abrahams (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987), pp. 612-692.

([2]) Cf. Netanyahu, *op. cit.*, p. 76. — A este respeito veja-se a obra *Abrabanel on Pirke Avot: A Digest of Rabbi Isaac Abrabanel's «Nahalat Avot» With Selections From Other Classical Commentaries on Pirkei Avot*, compilação e tradução de Abraham Chill (Nova Iorque: Sepher-Hermon Press, 1991).

([3]) Cf. Netanyahu, *op. cit.*, p. 77.

em Monopoli para poder continuar a escrever a obra *Fontes de Salvação,* um comentário acerca das passagens messiânicas em *Samuel.* Neste texto Dom Isaac envereda pelo caminho da antecipação do rumo futuro dos acontecimentos no mundo, sugerindo, por exemplo, que o ano de 1503 seria muito provavelmente a data desde sempre estabelecida por Deus para o advento da *redenção.* Terminada em Janeiro de 1497, a obra *Fontes de Salvação* foi ainda complementada com um resumo bastante completo das passagens de teor místico referentes ao tema da *redenção* que se encontram tanto na literatura bíblica como pós-bíblica. Os resultados desta recolha, obviamente direccionada no sentido de justificar e complementar as profecias e opiniões expressas nas *Fontes,* deram lugar ao aparecimento de dois volumes separados, a saber, a *Salvação do Seu Ungido,* obra esta que constitui uma interpretação das passagens messiânicas da *Mishna* e do *Talmude,* bem como da obra O *Anúncio da Salvação,* uma interpretação das principais passagens bíblicas de teor messiânico. Para muitos, a obra *Anúncio da Salvação,* acabada em Fevereiro de 1498, constitui uma das mais originais e significativas de entre todas as produzidas por Isaac Abravanel. No final de contas, desta obra se poderá mesmo dizer ter sido uma das mais significativas que alguma vez se escreveram, pelo menos até então, acerca do *problema messiânico* no contexto do judaísmo ([1]).

Para Dom Isaac, contudo, era necessário fazer-se ainda mais. Daí que, sobretudo no sentido de expandir e clarificar os fundamentos teóricos para o entendimento do grande milagre que é a *redenção,* ele tenha, logo depois de terminada a sua grande trilogia messiânica, começado a escrever a obra *Novos Céus* (*Shamayim Hadashim*), a qual, visando demonstrar a verdade e a beleza da noção bíblica de criação *ex nihilo,* constitui um verdadeiro tratado sobre a *criação* do mundo ([2]). Ainda em Monopoli, escreveu também a obra *Actos de Deus* (*Miphalot Elohim*), também ela um tratado sobre a *Criação,* agora mais do ponto de vista estritamente filosófico. Neste texto, para muitos a mais importante e artística entre todas as suas composições filosóficas, Dom Isaac expressa a sua grande admiração por Platão, o que, como vimos, não pode deixar de estar relacionado com o desenvolvimento intelectual de Leão Hebreu, pois isso se dá precisamente numa altura em que a primeira parte dos *Diálogos de Amor* estaria já completa. Com efeito, e apesar de as duas obras acabarem por diferir, no que respeita às suas teses principais, os *Diálogos* de Leão Hebreu e os *Actos* de Dom Isaac têm em comum um número bastante significativo de ideias ([3]). A diferença fundamental, no entanto, consiste em que en-

([1]) Cf. *Ibidem,* p. 78.
([2]) Cf. *Ibidem,* p. 79.
([3]) Cf. Shlomo Pines, «Medieval Doctrines in Renaissance Garb? Some Jewish and Arabic Sources of Leone Ebreo's Doctrines», *in* Bernard D. Cooperman, ed., *Jewish Thought in the Sixteenth Century* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983), pp. 365-398.

quanto os *Diálogos de Amor* parecem ter por objectivo explicar o *princípio divino do amor* actuante no cosmos, o objectivo dos *Actos de Deus* parece ser o de simplesmente evidenciar o princípio do *poder* divino ([1]). Isto é importante, precisamente porque nesta sua obra, tal como nos *Novos Céus*, Dom Isaac Abravanel parece estar insistentemente em busca de um esquema teórico que lhe permita enquadrar a crença, nele tão profundamente enraizada, acerca da possibilidade da *redenção* entendida como intervenção miraculosa de Deus no mundo.

Na última etapa do seu exílio, Dom Isaac Abravanel foi parar, como a derradeiro lugar de refúgio, à cidade de Veneza, aonde chegou em 1503 para se juntar ao seu filho José, aí estabelecido como médico já amplamente respeitado ([2]). Nesta altura Veneza estava ainda no auge do seu poder ([3]), muito embora já bem próxima do ponto em que haveria de sentir as consequências da descoberta por Vasco da Gama do caminho marítimo para a Índia (1498), devido à qual Lisboa acabaria por lhe suceder como um dos maiores entrepostos comerciais da Europa de então. Dado que a riqueza de Veneza provinha, em grande parte, do seu monopólio do comércio oriental, o avanço de Portugal no mundo não podia deixar de constituir ameaça séria ao seu poder e influência. Daí a grande ansiedade que existia entre os líderes da república veneziana por ocasião da chegada de Dom Isaac e, consequentemente, o enorme interesse que esses acabariam por demonstrar em relação a um plano de acção diplomática apresentado pelo nosso autor ao *Consiglio dei Dieci* no sentido de se regulamentar o comércio das especiarias, plano esse que Dom Isaac julgava poder ser aceite tanto por Veneza como por Portugal ([4]). No

([1]) Cf. Netanyahu, *op. cit.*, p. 80.

([2]) Sobre a situação geral dos judeus em Veneza, veja-se Cecil Roth, *Venice* (Filadélfia: The Jewish Publication Society of America, 1930), bem como a colectânea de Pier Cesare Ioly Zorattini (ed.), *Processi del S. Uffizio di Venezia contro ebrei e giudaizzanti* (Firenze: L.S. Olschki, 1980-).

([3]) Acerca da situação, sobretudo económica, de Veneza durante o Renascimento, veja-se Brian S. Pullan, ed., *Crisis and Change in the Venetian Economy in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, edição e introdução de Brian Pullan (Londres: Methuen, 1968); bem como David Chambers & Brian S. Pullan, ed., *Venice: A Documentary History, 1450-1630*, editado por David Chambers e Brian Pullan, com Jennifer Fletcher (Oxford; Cambridge, Mass.: B. Blackwell, 1992).

([4]) Cf. Netanyahu, *op. cit.*, p. 83. — O facto de Dom Isaac Abravanel, que em Portugal contra si tinha, desde 1485, uma sentença de morte por alta traição, agora pensasse poder exercer influência sobre um processo que certamente envolveria a boa vontade do rei de Portugal, pode explicar-se na medida em que ele estaria consciente do facto de que, já desde 1495, o novo rei de Portugal, D. Manuel I, era irmão do mesmo duque de Viseu a quem o rei D. João II tinha pessoalmente assassinado em Setúbal no dia 28 de Agosto de 1484. No mesmo sentido, é também provável que Dom Isaac tenha tido conhecimento de que D. Manuel I tinha mesmo chegado ao ponto de convidar os membros da Casa de Bragança no exílio a regressar de novo, e a permanecer em Portugal.

momento em que Dom Isaac compareceu pessoalmente perante o *Consiglio dei Dieci* todos foram rápidos em notar «as boas qualidades e a virtude da sua pessoa». Notável, porém, é o facto de Dom Isaac ainda se achar com condições para poder participar num empreendimento diplomático de tão grande envergadura, como era de facto mediar um conflito comercial de consideráveis proporções entre Veneza e Portugal, ou seja, entre duas das maiores potências marítimas e comerciais da época ([1]). As negociações falharam, sobretudo devido a Portugal ter rejeitado a proposta de Veneza, mas isso em nada diminui a importância, pelo menos simbólica, do papel de diplomata em que o nosso autor também se encontrou ([2]).

Entre 1505 e 1506 três das suas obras, já anteriormente mencionadas — *A Herança, O Sacrifício Pascal* e *Os Princípios* —, foram dadas ao prelo na cidade de Constantinopla, tendo essas efectivamente sido as primeiras das suas obras a serem impressas. Foi também por esta altura que Leão Hebreu se deslocou a Veneza com o objectivo de auxiliar o seu pai na tarefa de preparar esses mesmos manuscritos para publicação. Além do mais, a cada uma dessas obras Leão Hebreu antepôs dedicatórias notáveis, as quais, para lá de significarem a grande piedade do seu amor filial, são também indicação clara da profunda admiração intelectual que ele nutria pela obra do seu próprio pai. Mais ainda, o facto de estas dedicatórias de Leão Hebreu a Dom Isaac terem sido escritas numa altura em que o seu sistema filosófico estava já plenamente desenvolvido é também indicação segura de que na figura do pai Leão Hebreu encontrou um verdadeiro mestre e guia espiritual, alguém que não pôde ter deixado de o influenciar profundamente no processo de elaboração das suas perspectivas filosóficas mais próprias. Estes dois homens, pai e filho, nunca se inibiram de manifestar perante outros a sua mútua e mais profunda admiração. Quando em 1507 Leão Hebreu o veio visitar uma segunda vez em Veneza, Dom Isaac terá mesmo dito, o que acreditamos ser justo, que o seu filho estava indiscutivelmente entre os «mais eleitos de entre todos os filósofos da Itália da sua geração» ([3]).

([1]) Cf. *Ibidem*, p. 83.

([2]) Acerca dessas negociações e do papel nelas desempenhado por Dom Isaac, veja-se em particular David Kaufmann, «Don Isaac Abravanel et le commerce des épices avec Calicut», *Révue des Études Juives* (XXXVIII 1899). Sobre o tema das relações diplomáticas entre Portugal e Veneza, pode ver-se Donald Weinstein, *Ambassador From Venice, Pietro Pasqualigo in Lisbon, 1501*, edição limitada (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1960); Francisco Javier Allendesalazar y Azpiroz, conde de Tovar, *Portugal e Veneza na Idade Média: Até 1495* (Coimbra: Imprensa da Universidade, 1933); Luiz Augusto Pinto, Visconde de Soveral (1812-1905), *Apontamentos sobre as Antigas Relações Políticas e Commerciaes de Portugal com a República de Veneza*, pelo visconde de Soveral (Lisboa: Imprensa Nacional, 1893).

([3]) Cf. *Ibidem*, pp. 85-86.

Depois de, em 1505, ter completado os seus comentários aos *Últimos Profetas*, em que se esforça por seguir os princípios por ele mesmo estabelecidos no *Anúncio da Salvação* em ordem a clarificar e a complementar muitos dos pontos inerentes à sua *visão messiânica* do mundo e da história, Dom Isaac passou a debruçar-se sobre os quatro primeiros livros do *Pentateuco*, oportunidade que ele sem dúvida aproveitou para incorporar algumas das suas conclusões mais amadurecidas no que respeita a questões quer históricas, quer filosóficas e políticas. O seu *Comentário sobre o Pentateuco* (*Perush Ha-Torah*) tem também sido considerado como uma das melhores expressões das ideias do nosso autor. Aliás, foi o próprio Dom Isaac quem primeiro designou este comentário como sendo a primeira e a mais avançada de entre todas as suas obras ([1]).

Dom Isaac Abravanel, um dos últimos grandes expoentes judaicos da Idade Média, faleceu em Veneza em finais de 1508. Como financeiro e diplomata, foi certamente um *realista*; mas como pensador foi acima de tudo um *místico*. Em tudo, porém, nos seus êxitos e nos seus fracassos, no seu trabalho de comentador e de criador, no seu sofrimento e na sua glória, foi, mesmo quando disso nos esquecemos, um judeu de Portugal.

Dom Isaac Abravanel e a filosofia

Um dos problemas mais discutidos entre os judeus cultos da Idade Média era, pelo menos até Maimónides, o da relação entre *fé* e *razão*. Neste sentido, a posição dominante era a daqueles que defendiam a necessidade de a *filosofia* se submeter aos dados da *revelação*. Entre os defensores proeminentes desta posição estavam homens como Gaon Saadia ben Joseph (882-942) e Judah Halevi (c.1075-1141). Por exemplo, no seu *Livro de Crenças e Opiniões*, considerado como o primeiro grande clássico da filosofia judaica medieval, Saadia afirma haver uma distinção, ainda que não contradição, entre a razão e a religião revelada, pois, segundo ele, a especulação intelectual simplesmente confirma as verdades do judaísmo ([2]). Maimónides (1135-1204), por outro lado, insiste sobretudo no valor da investigação filosófica, elevando-a quase ao estatuto de *revelação*. De um modo não muito diferente daque-

([1]) Cf. Netanyahu, *op. cit.*, p. 87.

([2]) Cf. Saadia ben Joseph (882-942), *The Book of Beliefs and Opinions*, tradução do árabe e do hebraico de Samuel Rosenblatt (New Haven: Yale University Press, 1976), pp. 27 s. Veja-se igualmente Jacob Guttmann, *Die Religionsphilosophie des Saadie dargestellt und erläutert* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1882); bem como Harry Austryn Wolfson, *The Double Faith Theory in Clement, Saadia, Averroes and St. Thomas, and Its Origin in Aristotle and the Stoics* (Filadélfia: Dropsie College for Hebrew and Cognate Learning, 1942).

le que haveria de ser seguido por S. Tomás de Aquino, Maimónides tentou coordenar sistematicamente as *duas verdades*, ou seja, a verdade da *filosofia* e a verdade da *revelação* (1). Mas entre os pensadores judaicos que haveriam de seguir nas pegadas de Maimónides, como é o caso de Levy ben Gershom, mais conhecido por Gersonides (1288-1344), muitos haveriam de acabar por se identificar com a tendência do chamado racionalismo averroísta (2).

A tendência cultural dominante entre os judeus no tempo de Dom Isaac Abravanel parecia claramente favorecer a primazia da razão. Isto mesmo podemos ver em figuras como Yosef Albo (c. 1380-1444), filósofo espanhol conhecido como um dos principais porta-vozes do judaísmo na famosa *Disputa de Tortosa* e autor do famoso *Sefer ha-'Iqqarim* (3), obra em que reduz os *artigos de fé* fundamentais do judaísmo, os quais Maimónides tinha previamente declarado serem treze, apenas aos seguintes: *existência de Deus*, *revelação* e *retribuição*. Apesar de na última parte da Idade Média o livro de Albo se ter divulgado amplamente, o empenho filosófico de Dom Isaac Abravanel não se pode, precisamente por isso, separar da sua tentativa de inversão deste processo de crescente *racionalização*. O seu objectivo era não apenas restabelecer a validade dos *Treze Artigos da Fé*, mas ao mesmo tempo reafirmar a superioridade da *revelação* perante a *razão*. Por outras palavras, repudiando a supremacia da *razão* e negando-lhe um estatuto comparável ao da *fé*, Dom Isaac Abravanel regressa à atitude que, pelo menos em parte, tinha prevalecido no cristianismo até S. Tomás de Aquino e no judaísmo até Maimónides (4). A atitude do nosso autor não nos deve surpreender, sobretudo se atendermos ao facto de, apesar de estar dotado de uma mente verdadeiramente especulativa, ele, tal como Halevy anteriormente, manter acesa uma profunda suspeição em relação ao carácter *grego* da *filosofia*. Apesar de frequentemente o vermos citar Maimónides, está também claro que, pelo menos neste contexto, o seu verdadeiro mentor era Saadia ben Joseph (5).

---

(1) Sobre esta importante problemática, veja-se David B. Burrell, *Knowing the Unknowable God: Ibn-Sina, Maimonides, Aquinas* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1986); Idit Dobbs-Weinstein, *Maimonides and St. Thomas on the Limits of Reason* (Albany, Nova Iorque: State University of New York Press, 1995); David Hartman, *Maimonides: Torah and Philosophic Quest*. Prefácio por Shlomo Pines, 1.ª ed. (Filadélfia: Jewish Publication Society of America, 1976); e Joseph Sarachek, *Faith and Reason: The Conflict Over the Rationalism of Maimonides* (Nova Iorque: Hermon Press, 1970).

(2) Cf. Netanyahu, *op. cit.*, p. 96. — Veja-se ainda Leo Strauss, *Philosophie und Gesetz: Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer* (Berlim: Schocken, 1935).

(3) Cf. Joseph Albo (c. 1380-1444), *Sefer ha'ikkarim. Book of principles*, edição crítica, baseada em manuscritos e edições antigos, e com tradução e notas por Isaac Husik (Filadélfia: The Jewish Publication Society of America, 1929-1930).

(4) Cf. Netanyahu, *op. cit.*, p. 97.

(5) Veja-se David Druck, *Saadya Gaon, Scholar, Philosopher Champion of Judaism*, tradução do Yiddish de M. Z. R. Frank (Nova Iorque: Bloch Pub. Co., 1942).

Tem-se dito que a influência de Saadia entre os teólogos judeus da Idade Média foi de tão grande alcance quanto a exercida por S. Tomás de Aquino no cristianismo. A razão pela qual Dom Isaac parece estar muito mais de acordo com Saadia do que com qualquer outro pensador tem a ver com o facto de as suas respectivas *Weltanschauungen* estarem baseadas quer no princípio da *primazia da fé* quer na acepção de que o verdadeiro valor da *razão* consiste simplesmente na capacidade que a mesma tem de explicar os dados da *revelação*. A *revelação*, por seu lado, aparece não só como objectivo final da *razão*, mas também como o seu guia mais adequado relativamente ao processo que lhe é mais próprio, ou seja, o do entendimento. Segundo Dom Isaac, tal como para Saadia, a reflexão que o pensamento faz sobre si próprio manifesta a seguinte cadência de momentos: o mundo tal como existe apresenta à nossa mente problemas concretos; a *razão* tenta analisá-los e resolvê-los; e, finalmente, a *revelação* oferece a solução última para os mesmos. Neste sentido, podemos dizer que para o nosso autor o *papel* próprio *da razão* consiste justamente em tentar resolver os problemas do mundo em conformidade com as soluções de antemão indicadas pela *revelação* ([1]). A tarefa do filósofo, consequentemente, consistirá em fazer uso da *razão* sempre em consonância com os dados da *revelação*. Será apenas nessa medida, aliás, que o filósofo poderá, em última instância, atingir a verdade. A *revelação* apresenta-se neste contexto, por outras palavras, como sendo o fim último da *razão* ([2]).

Para Dom Isaac Abravanel, porém, a *revelação* constitui não só o verdadeiro guia do nosso pensamento e o fim último da *razão*, mas também conduz e dirige o acto de *fé*. A questão crucial, todavia, é: *O que é a revelação*? Donde vem a sua *autoridade*? Tal como era típico na Idade Média, Judah Halevi, por exemplo, defendia que «as bases e princípios de todas as ciências foram passadas dos Hebreus, primeiro para os Caldeus, depois para os Persas e Medos, e a seguir para os Gregos e finalmente para os Romanos. Por causa da extensão deste período, e das muitas circunstâncias perturbadoras, foi esquecido que elas tinham tido origem nos Hebreus, e por isso foram atribuídas aos Gregos e aos Romanos» ([3]). Obviamente, Dom Isaac aceita e desenvolve igualmente esta ideia. Segundo ele, portanto, a *Revelação*, tal como a encontramos expressa nas *Escrituras*, constitui como que uma fonte verdadeiramente vital para o conhecimento do homem. De facto, é nela que temos a nossa única fonte de conhecimento verdadeiro. Tudo quanto aprendemos mediante os sentidos, ou seja, pela experiência, não passa de conhecimento parcial

([1]) Cf. *Ibidem*.

([2]) Cf. *Ibidem*, p. 98. — A este propósito veja-se igualmente Isaac Barzilay, *Between Reason and Faith: Antirationalism in Italiann Jewish Thought 1250-1650* (The Hague; Paris: Mouton, 1967), particularmente pp. 72-132.

([3]) Cf. *Ibidem*, p. 100.

e imperfeito. Nada pode dizer-se ser completamente verdade a não ser que provenha da *revelação*, pois, nas palavras de Dom Isaac, não há sabedoria mais abrangente e mais antiga do que aquela que se encontra encarnada na *Torah* ([1]).

Naturalmente, uma coisa é declarar que Deus é a fonte de toda a verdade e outra saber como a interpretar. Como filósofo, Dom Isaac Abravanel adopta como seu o método da interpretação alegórica; como crente, porém, a sua inclinação mais forte é para a aceitação do *significado literal* do texto bíblico. A interpretação alegórica da Bíblia foi praticada sobretudo nos círculos filosóficos que, remontando a Fílon de Alexandria e aos Padres da Igreja, tentaram reconciliar *Filosofia* e *Escritura* ([2]). Paralelamente a esta tendência havia também uma escola de interpretação bíblica que insistia na importância do significado literal das Escrituras. Influenciado como estava pelas duas tendências, Dom Isaac Abravanel inclinava-se para fundir os dois métodos de interpretação. «Nas Leis de Moisés» realçou, «a leitura externa é verdadeira e corresponde ao seu significado» mas ao mesmo tempo temos de tentar desvendar «o que está secretamente implicado nele.» ([3])

Daqui se segue que o sistema de pensamento de Dom Isaac Abravanel é inseparável da sua autocompreensão como exegeta e comentador da Bíblia. O seu exemplo, aliás, é particularmente impressionante, visto que enquanto outros trataram principalmente de uma única parte da Bíblia, o seu esforço pretendia claramente incluir a Bíblia hebraica na sua totalidade. A tarefa da sua vida parece ter sido a de ligar entre si todas as partes da *Torah* — e, com ela, toda a literatura dos últimos sábios, «em quem o espírito de Deus falou, e a quem os segredos da sabedoria divina foram revelados» — num sistema coeso, neste caso, num sistema baseado na *Revelação* ([4]).

([1]) Cf. *Ibidem*.

([2]) Sobre esta problemática, veja-se David Dawson, *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria* (Berkeley: University of California Press, 1992); David M. Hay, ed., *Both Literal and Allegorical: Studies in Philo of Alexandria's Questions and Answers on Genesis and Exodus* (Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1991); Dagmar Heller, *Schriftauslegung und geistliche Erfahrung bei Bernhard von Clairvaux* (Würzburg: Echter, 1990); Harry Austryn Wolfson, «The Veracity of Scripture in Philo, Halevi, Maimonides, and Spinoza,» *Alexander Marx: Jubilee Volume on the Occasion of His Seventieth Birthday. English Section* (Nova Iorque: Jewish Theological Seminary of America, 1950) 603-630; e Thomas Wunsch, *Spiritalis intellegentia: Zur allegorischen Bibelinterpretation des Petrus Damiani* (Regensburg: S. Roderer, 1992).

([3]) Cf. Netanyahu, *op. cit.*, p. 102.

([4]) Cf. *Ibidem*, p. 103.

OBRAS:

Abravanel, Isaac (1437-1508), *Le principe de la foi, ou, La discussion des croyances fondamentales du judaisme*, tradução de M. le grand rabbin Mosse. Avignon: Amedée Gros, 1884, [232 pp.].

— *Sefer Yeshu'ot m'shiko: Concerning questions of Redemption and the Messiah*, 2.ª ed., Jerusalém: [s.n.], 1967 [73 [i.e. 146] pp.].

— *Maimonides and Abravanel on Prophecy*, tradução dos textos, notas e introduções por Alvin Jay Reines, Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1970 [LXXXI, 239 pp.].

— *Opera minora*, com introdução de Louis Jacobs, Farnborough: Gregg, 1972 [6 v.].

— *Principles of Faith*, tradução com introdução e notas de Menachem Marc Kellner. Rutherford; Londres; East Brunswick, NJ: Fairleigh Dickenson University Press; Associated University Press, 1982 [271 pp.].

— *Abravanel Haggadah: The Passover Haggadah With the Commentary of Don Isaac Abrabanel*, tradução de Yisrael Isser Zvi Herczeg; edição de Shlomo Fox, Brooklyn: Mesorah publications, 1990 [160 pp.].

— *Abravanel on Pirke Avot: A Digest of Rabbi Isaac Abravanel's «Nahalat Avot» With Selections From Other Classical Commentaries on Pirkei Avot*, compilação e tradução de Abraham Chill, Nova Iorque: Sepher-Hermon Press, 1991 [503 pp.].

— *La mémoire et l'espérance*, textos seleccionados, tradução do hebraico com anotações e apresentação de Jean-Christophe Attias, Paris: Cerf, 1992 [301 pp.].

BIBLIOGRAFIA:

Amador de los Ríos, José, *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal*, Madrid: Imprenta de T. Fortanet, 1876 [3 v.].

Awerbuch, Marianne, *Zwischen Hoffnung und Vernunft: Geschichtsdeutung der Juden in Spanien vor der Vertreibung am Beispiel Abravanels und Ibn Vergas*, Berlim: Institut Kirche und Judentum, 1985 [177 pp.].

Barzilay, Isaac, *Between Reason and Faith: Antirationalism in Italiann Jewish Thought 1250--1650*, The Hague; Paris: Mouton, 1967 [248 pp.].

Blumenthal, David R., «Maimonides Intellectualist Mysticism and the Superiority of the Prophecy of Moses», *Studies in Medieval Culture*, 10 (1977), pp. 51-67.

Bonfil, Roberto, «The history of the Spanish and Portuguese Jews in Italy», in *Moreshet Sepharad = The Sephardi legacy*, vol. II, edição de Haim Beinart (Jerusalém: Magnes Press, Hebrew University, 1992).

Carvalho, Joaquim de, «Uma Epístola de Isaac Abarbanel», *Revista de Estudos Hebraicos*, 1 (1928), pp. 231-38.

Dines, Alberto, *O Baú de Abravanel: Uma Crónica de Sete Séculos até Silvio Santos*, São Paulo: Companhia das Letras, 1990 [170 pp.].

Elliott, Steven R., *An Analysis of Rabbi Abravanel's Critique of the Christian Interpretation of Isaiah* 52:13-54:1. 1992.

Feinberg, Abraham H., *Abravanel's Theory of Dogma in Judaism As Reflected in His Rosh Amana*, 1932.

Gaon, Solomon, «Abravanel and the Renaissance», in *Studi sull'Ebraismo Italiano: In memoria di Cecil Roth*, edição de Elio Toaff (Roma: Barulli Editore, 1974), pp. 129-137.

— *The Influence of the Catholic Theologian Alfonso Tostado on the Pentateuch Commentary of Isaac Abravanel*, Hoboken, NJ; Nova Iorque: Ktav Pub. House; Sephardic House, 1993 [x, 120 pp.].

Gaster, Moses, «Abravanel's literary work», in *Isaac Abravanel: Six lectures*, por Paul Goodman, L. Rabinowitz (e outros) com um ensaio introdutório por H. Loewe; edição de J. B. Trend e H. Loewe (Cambridge: University Press, 1937), pp. 41-73.

Goetschel, Roland, *Isaac Abravanel: Conseiller des princes et philosophe (1437-1508)*, Paris: Albin Michel, 1996 [201 pp.].

Gross, Benjamin, «L'idea messianica nel pensiero di Isac Abrabanel», *Rassegna Mensile di Israele*, 35 (1969), pp. 380-390.

Guttmann, Jacob, *Die religionsphilosophischen Lehren des Isaak Abravanel*, reedição da edição de 1916, Nova Iorque: Arno Press, 1980.

Heinemann, Isaak, «Abravanels Lehre vom Niedergang der Menschheit», *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums* (1938).

Heschel, Abraham Joshua, *Don Jizchak Abravanel*, Berlim: E. Reiss, 1937 [30 pp.].

Kellner, Menachem Marc, «Gersonides and His Cultured Despisers: Arama and Abravanel», *Journal of Medieval and Renaissance Studies*, 6 (1976), pp. 269-96.

— «R. Isaac Abravanel on the Principles of Judaism», *Journal of the American Academy of Religion (Supplement)*, 45 (1977), pp. 183-200.

— «Isaac Abravanel on Maimonides' Principles of Faith», *Tradition*, 18 (1980), pp. 343--56.

— *Dogma in Medieval Jewish Thought: From Maimonides to Abravanel*, Oxford; Nova Iorque: Oxford University Press, 1986 [310 pp.].

Lawee, Eric Jay, «"Inheritance of the Fathers": Aspects of Isaac Abravanel's Stance Towards Tradition», Thesis, Harvard University, 1993.

Malherbe, Johannes Stefanus, *Abravanel's Theory of Prophecy: With Special Reference to His Commentary on Deuteronomy*, 18:9-22, 1993.

Mihaly, Eugene, «Isaac Abravanel on the Principles of Faith», *Hebrew Union College Annual*, 26 (1955), pp. 481-522.

Minkin, Jacob Samuel, *Abravanel and the expulsion of the Jews from Spain*, Nova Iorque: Behrman's Jewish book house, 1938 [237 pp.].

Navè, Pnina, «Leone Ebreo's lament on the death of his father», in *Romanica et Occidentalia: Études dédiées à la mémoire de Hiram Peri (Pflaum)*, ed. Moshé Lazar (Jerusalém: Hebrew University, 1963), pp. 56-69.

Netanyahu, Benzion, *Don Isaac Abravanel: Statesman and Philosopher*, 3.ª ed., Filadélfia: The Jewish Publication Society of America, 1982 [c. 1953], [350 pp.].

Nossig, Alfred, *Abravanel: Das Drama eines Volkes*, Berlim: 1909.

Paulo, Amílcar, *Don Isaac Abravanel Almoxarife e Rabi-Mor de Portugal, 1437-1508*, Bragança; Porto: Depositário Livraria Athena, 1972 [39 pp.].

Rabinowitz, Louis I., «Abravanel as exegete», in *Isaac Abravanel: Six lectures*, por Paul Goodman, L. Rabinowitz (e outros) com um ensaio introdutório por H. Loewe; edição de J. B. Trend e H. Loewe (Cambridge: University Press, 1937), pp. 77-92.

Ravitzky, Aviezer, «Kings and laws in late medieval jewish thought: Nissim of Gerona vs. Isaac Abravanel», in *Scholars and scholarship: The interaction between Judaism and other cultures*, edição de Leo Landman (Nova Iorque: Yeshiva University Press, 1990), pp. 67-90.

Rodrigues, Manuel Augusto, «La obra poética de Leão Hebreu: "A Lamentação sobre a Morte de seu Pai"», in *Actas de las Jornadas de Estudios Sefardíes: Cáceres 24-26 marzo 1980*, ed. António Viudas Camarasa (Cáceres: Universidad de Extremadura, Instituto de Ciencias de la Educación, 1981), pp. 177-185.

Rosenthal, Erwin Isak Jakob, «Don Isaac Abravanel: Financier, Statesman and Scholar», *Bulletin of John Rylands Library*, 21 (1937).

Sarachek, Joseph, *Don Isaac Abravanel*, Nova Iorque: Bloch publishing company, 1938 [x, 222 pp.].

Schubert, Kurt, «Jüdische Philosophen im mittelalterlichen Spanien», *Studia Judaica Austriaca*, 13 (1992), pp. 44-50.

Schwab, Moise, *Abravanel et son époque: Les derniers jours de l'histoire des Juifs d'Espagne et leur exil, XIVe et XVe siècles*, Paris: Au Bureau des Archives Israélites, 1865.

Schwerin-Abravanel, Jeannette, «Ein Brief Don Isaac Abravanels in portugiesischer Sprache», *Magazin für die Wissenschaft des Judentums* (1891).

Strauss, Leo, «On Abravanel's philosophical tendency and political teaching», in *Isaac Abravanel: Six lectures*, por Paul Goodman, L. Rabinowitz (e outros) com um ensaio introdutório por H. Loewe; edição de J. B. Trend e H. Loewe (Cambridge: University Press, 1937), pp. 95-129.

Urbach, Efraim E., «Die Staatsauffassung des Don Isaak Abrabanel», in *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judeutums* (1937).

Yahuda, Abraham S., «Don Isaac Abravanel, homme d'état et érudit», *La Revue Juive de Genève*, Novembro-Dezembro (1937).

Leão Hebreu (Judah Abravanel)

João J Vila-Chã

Introdução

Tal como no caso de outros intelectuais judeus nascidos e formados em Portugal, o estudo da vida e obra de Leão Hebreu confronta-nos com consideráveis dificuldades no momento de estabelecer os factos de forma exacta, já que as incertezas com que a investigação histórica nos deixa são muitas. No caso do presente autor, estas incertezas começam já com a questão referente ao estabelecimento da data do seu próprio nascimento. A este respeito, e na ausência de documentação inequívoca, resta-nos apenas proceder por via dedutiva a partir de acontecimentos relevantes em relação aos quais se pode efectivamente ter uma certeza de ordem cronológica.

O pai de Leão Hebreu, Dom Isaac Abravanel, nasceu em 1437. Sabemos também, por outro lado, que o irmão mais novo de Leão Hebreu, José Abravanel, veio ao mundo em 1471. Ora é precisamente a partir da combinação de elementos como estes que a maioria dos biógrafos de Leão Hebreu, talvez apenas com a excepção de Heinz Pflaum, acabaram por estabelecer como certo o facto de o nosso autor, sendo ele o mais velho dos três filhos de Dom Isaac Abravanel, ter nascido em Lisboa numa data compreendida entre 1460 e 1470. Alguns historiadores, no entanto, têm a fundada pretensão de significativamente reduzir essa margem de variação dentro da qual se deverá situar a data de nascimento do nosso autor. Bernhard Zimmels, por exemplo, afirma que a data do seu nascimento se situa entre 1460 e 1463 ([1]). Santino Caramella, por outro lado, considera que esse espaço de variação se deve situar apenas entre 1460 e 1465 ([2]). Carl Gebhardt, porém, considera que

([1]) Bernhard Zimmels, *Leo Hebraeus, ein jüdischer Philosoph der Renaissance. Sein Leben, seine Werke und seine Lehren* (Breslau: Verlag von Wilhelm Köbner, 1886), p. 2.

([2]) Cf. «Nota» in Leon Hebreo, *Dialoghi d'amore,* edição de Santino Caramella (Bari: G. Laterza & figli, 1929), p. 414.

1460 é de longe o ano mais provável em que se pode fixar essa data ([1]), ao passo que Heinz Pflaum tende mesmo a afirmar ser esta data ainda demasiado tardia, pelo que propõe que a mesma se antecipe um ou até mesmo dois anos ([2]). Justificando esta conclusão, o autor alemão insiste no facto de Leão Hebreu exercer já a medicina em Lisboa aquando dos acontecimentos que em 1483 levaram a família Abravanel a fugir de Portugal ([3]). Além do mais, Pflaum toma ainda em consideração o facto de na sua *Telunah 'al ha-zeman* (*Elegia sopra il destino*) ([4]), Leão Hebreu se referir em termos reflexivamente afectivos ao rei D. Afonso V: «*e quello era il mio re, che io amavo*» (v. 30). Ou seja, por ocasião da morte do rei Afonso V em 1481 Leão Hebreu tinha já atingido um considerável grau de maturidade humana. Mais ainda, o texto da mesma *Lamentação contra o Tempo* torna também claro que quando em 1483/84 a família Abravanel foi forçada a deixar Portugal Leão Hebreu tinha já acumulado considerável fortuna, como se pode deduzir do v. 35 do poema: *Ma quegli saccheggiò il mio patrimonio fino alla distruzione, e spogliò i miei beni, il mio argento come il mio oro* ([5]).

Este aspecto, no entanto, não é o único, nem sequer o mais importante para nós. A partir de tudo aquilo que sabemos acerca da família Abravanel bem como dos resultados práticos alcançados por Leão Hebreu na sua vida intelectual, é igualmente óbvio que o seu caso é o de alguém que desde muito cedo se dedicou

---

([1]) Cf. Carl Gebhardt, «Einleitung: Vom Leben und vom Werk Leone Ebreos», in *Dialoghi d'amore. Hebräische Gedichte*, edição de Carl Gebhardt (Heidelberg; Londres; Paris; Amesterdão: C. Winter; Oxford University Press; Les Presses Universitaires; Menno Hertzberger, 1929), 3-122, p. 6.

([2]) Heinz Pflaum, *Die Idee der Liebe: Leone Ebreo: Zwei Abhandlungen zur Geschichte der Philosophie in der Renaissance* (Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1926), p. 56.

([3]) Esta conclusão pode deduzir-se da seguinte nota que se encontra em Maximiano Lemos, *História da Medicina em Portugal: Doutrinas e Instituições* (Lisboa: Gomes, 1899), vol. I, p. 91: «Entre os que eserceram a clinica geral durante o periodo cuja historia intentamos, notam-se Gedaliah ben David, Jachiia, de Lisboa, que floresceu nos fins do seculo XIV e principio do seculo XV, e Jehudah ben Ischag Abarbanel, natural da mesma cidade, que viveu nos fins do seculo XV.»

([4]) *Elegia sopra il destino* é o título da versão italiana do poema autobiográfico de Leão Hebreu *Telunah 'al ha-zeman*, à qual nos referiremos na tradução de Santino Caramella («Poesie Ebraiche (versione letterale)», in *Dialoghi d'Amore*, *op. cit.*, pp. 395-410. Também conhecida com o título *Lamentationes de mutatione temporum*, a *Telunah* de Leão Hebreu foi traduzida para alemão por C. Gebhardt com o título de *Klagen gegen die Zeit* («Klage gegen die Zeit von dem Weisen Don Jehuda Abrabanel», *Der Morgen*, 3 (1928) 662-669; e, para português, por Manuel Augusto Rodrigues com o título de *Lamentação contra o Tempo* (Manuel Augusto Rodrigues, «A obra poética de Leão Hebreu. Texto hebraico com versão e notas explicativas», *Biblos: Revista da Faculdade de Letras* 57 (1981) 527-595, p. 573 s.

([5]) Cf. Caramella, *op. cit.*, p. 397. — Pode também ver-se Georg Gelb, «Leone Ebreos *Dialoghi d'Amore*» (Innsbruck, Leopold-Franzens-Universität, 1983), pp. 4-5.

ao estudo e à contemplação. Atendendo aos esquemas mais típicos de formação reinantes nas grandes famílias judaicas, podemos sem dúvida dizer que os anos da infância e juventude de Leão Hebreu foram certamente marcados por um ambicioso programa de estudos. Sendo o seu próprio pai, como vimos, um dos membros intelectualmente mais distintos da comunidade judaica residente em Portugal, não devemos ter dúvidas em aceitar o facto de Judah Abravanel ter sido iniciado desde muito cedo nos meandros da multissecular sabedoria do *Talmud*, bem como em todos os outros aspectos, tanto teóricos como práticos, referentes à lei judaica. Mais ainda, o facto de Dom Isaac ter comentado na Sinagoga de Lisboa o *More Nebukhim* de Moisés Maimónides, torna igualmente plausível pensar que Leão Hebreu também alguma vez se haveria de encontrar entre aqueles que beberam do manancial de sabedoria expresso no magistério público do seu próprio pai. Evidentemente, foi de Dom Isaac Abravanel que o nosso autor recebeu a sua melhor iniciação tanto nos segredos da *Cabala* como nos meandros da própria reflexão filosófica, sobretudo se esta for entendida segundo a linha conceptual desenvolvida tanto por Aristóteles como por Maimónides. De seu próprio pai, portanto, Leão Hebreu recebeu preciosa iniciação não só às grandes fontes árabes e hebraicas, mas também aos grandes clássicos, tanto gregos como latinos, do saber ocidental. É certamente por boa razão que no seu poema autobiográfico Leão Hebreu acerca de si próprio simplesmente escreve: *In parte mi venne in ereditá del padre che mi ha ammaestrato, del padre della sapienza, che fu mi guida e mio maestro* (v. 107) ([1]).

A formação do nosso autor, no entanto, não poderia ter deixado de igualmente se aproveitar de outras fontes de sabedoria disponíveis no contexto da comunidade judaica de Lisboa. Com efeito, entre os mestres que ensinavam na Sinagoga de Lisboa encontrava-se o famoso Rabi Yosef ben Avraham Hayun, do qual sabemos ter inscrito uma dedicatória pessoal a Leão Hebreu num exemplar do seu *Comentário aos Salmos* ([2]). Graças à correspondência particular de Dom Isaac Abravanel

([1]) Caramella, *op. cit.*, p. 400.

([2]) Sobre este assunto, pode ver-se Moritz Steinschneider, *Verzeichniss der hebräischen Handschriften* (Berlim: Buchdr. der Königl. Akademie der Wissenschaften (G. Vogt), 1878-1897), vol. IV; bem como Carl Gebhardt, «Einleitung: Vom Leben und vom Werk Leone Ebreos», *op. cit.*, p. 6. De Gebhardt pode ver-se também «Regesten zur Lebensgeschichte Leone Ebreos», in *Dialoghi d'amore. Hebräische Gedichte*, p. 5 and p. 32. — Rabbi Yosef Hayun, filho de Abraham ben Nissin Hayun, serviu como Rabbi da Comunidade Judaica de Lisboa entre 1450 e 1480. Nesse tempo era conhecido sobretudo pelos seus comentários a *Jeremias*, aos *Salmos*, bem como aos *Provérbios* e aos *Profetas*, tendo o próprio Dom Isaac Abravanel nele reconhecido um dos seus mestres, ou seja, uma das influências mais marcantes na sua formação exegética. Por outro lado, dado que segundo um estudo publicado em 1857 na *Allgemeine Zeitung des Judenthums* (p. 507) Yosef Hayun ainda nos anos 70 do século XV se encontrava activo na cidade de Lisboa (em 1470 publicou um comentário ao *Pirke Aboth*; e em 1473 parece ainda ter dado ordens para que um determinado manuscrito lhe fosse copiado), podemos igualmente

com Jechiel de Pisa ([1]), sabemos também que entre os amigos pessoais da família Abravanel se encontrava João Sezira, um médico de renome que ao fazer parte integrante de uma embaixada enviada a Roma por D. Afonso V recebeu da parte de Dom Isaac a tarefa de junto do papa Sisto IV interceder em favor dos judeus ([2]). Pouco mais sabemos acerca da actividade de João Sezira em Portugal, mas pelo que fica dito não devem restar dúvidas acerca do facto muito provável de ele ter sido o grande iniciador de Leão Hebreu nas ciências da astronomia e da medicina, as quais, como sabemos, faziam parte das actividades mais típicas a que se dedicavam os judeus mais cultos da Península Ibérica ([3]). No caso de Leão Hebreu, porém, a medicina estava destinada a tornar-se muito mais do que uma profissão entre outras ou simplesmente um modo honesto de ganhar a vida. Com efeito, tal como qualquer leitor atento dos *Diálogos de Amor* facilmente poderá reconhecer, na sua

supor que também Leão Hebreu haveria de algum dia se ter encontrado entre os seus discípulos na Sinagoga de Lisboa. Mais ainda, o facto de o seu comentário aos *Salmos* não ter sido impresso antes do seu aparecimento em Tessalónica em 1522 faz-nos igualmente pensar na plausibilidade de ter sido o próprio Yosef Hayun quem em pessoa fez chegar às mãos de Leão Hebreu esse exemplar, com dedicatória, acima mencionado. — Sobre a vida e a obra de Yosef Hayun existe, em hebraico, o seguinte estudo monográfico: Abraham Gross, *R. Yosef ben Avraham Hayun: manhig kehilat Lisbon vi-yetsirato* (Ramat Gan: Universitat Bar-Ilan, 1993).

([1]) Esta correspondência foi publicada pelo famoso erudito Carmoly in *Ozar Nechmad*, vol. II (1857), bem como, pelo menos em parte, por David Kaufmann, «La famille Yehiel de Pisa», *Revue des études juives*, 26 (1893).

([2]) David Kaufmann (art. cit.) escreve: «Yehiel jouissait d'une très grande considération, car Abravanel engagea les embassadeurs Lopo de Almeida et le savant médecin João Sezira, que le roi Alphonse V de Portugal envoya auprès du pape Siste IV, à faire une visite à Yehiel. Ces embassadeurs étaient en même temps chargés de remettre de précieux cadeaux à Yehiel et à sa femme de la part d'Abravanel et de son épouse, entre autres, pour la maîtresse de la maison, une esclave de grande valeur qui était depuis longtemps dans la maison du docteur Sezira, et pour Yehiel de precieux manuscripts exégétiques, parmi lesquels se trouvaient des ouvrages d'Abravanel lui-même».

([3]) Cf. Joaquim de Carvalho, «Leão Hebreu, Filósofo (Para a História do Platonismo no Renascimento)», in *Obra Completa. I: Filosofia e História da Filosofia (1916-1934)* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1978), pp. 160-161. — Para uma consideração mais detalhada da participação de judeus no desenvolvimento da medicina em Portugal, veja-se Maximiano Lemos, *Estudos de história da medicina peninsular* (Porto: Enciclopédia Portuguêsa, 1916); Luis de Pina, *Vimaranes: Materiais para a história da medicina Portuguêsa* (Porto: 1929); José Maria Soares, *Memórias para a história da medicina Lusitanas* (Lisboa: Na typografia da mesma academia [Academia Real das Sciencias de Lisboa], 1821). Pode ver-se ainda, a este respeito, Ricardo d'Almeida Jorge, *Amato Lusitano, comentos à sua vida, obra e época* (Lisboa: Instituto de Alta Cultura, 196?); Maximiano Lemos, *Zacuto Lusitano: A sua vida e a sua obra* (Porto: Martins, 1909); Harry Friedenwald, «Immortality Through Medical Writ of Error: Dionysius, a Portuguese Jewish Court Physician With Notes on Brudus Lusitanus, His Son, and on Pierre Brissot», *Bulletin of the History of Medicine*, 7 (1939), 249-256. Isto sem esquecer, evidentemente, António Nunes Ribeiro Sanches (1699-1783), *Obras* (Coimbra: Por ordem da Universidade de Coimbra, 1959-).

obra é evidente a importância que ele atribui a observações de natureza biológica e, sobretudo, anatómica. Leão Hebreu lança mão de diversos conhecimentos astronómicos e geológicos no contexto do processo de formação da sua teoria acerca das relações amorosas que existem entre todas as criaturas do universo. Naturalmente, todos estes conhecimentos que se reflectem na sua obra não podiam ter deixado de ser adquiridos durante o processo, largo já então, da sua preparação para o exercício da carreira médica (1). Mas com isto queremos sobretudo salientar o facto de ter sido em Portugal e na Lisboa do seu tempo que Leão Hebreu adquiriu não apenas a sua competência de médico, que por si só o tornaria ilustre na Europa do Renascimento, mas também parte considerável da sua enorme bagagem filosófica, a qual, para além da Bíblia hebraica e dos comentários talmúdicos, certamente incluía não apenas a produção teórica de figuras mais próximas tais como Maimónides e Averróis, mas também os escritos de Aristóteles e dos seus comentadores mais antigos (2).

Com isto pretendemos ainda dizer que durante os anos da sua juventude em Portugal, ou seja, na época anterior ao eclodir das mais graves manifestações de intolerância e atitude persecutória por parte do poder político e, claro está, de importantes porções da sociedade civil, Leão Hebreu pôde crescer num ambiente profundamente determinado pelo facto de nos finais do século XV a comunidade judaica de Lisboa ser tida por um dos centros culturalmente mais proeminentes em toda a Península Ibérica. Como diz Ribeiro dos Santos, a Sinagoga de Lisboa, ainda que arquitectonicamente modesta, foi por essa altura capaz de rivalizar em prestígio com centros de muito maior relevância na história do judaísmo, tais como Toledo e Córdoba (3). Podemos, por isso, confiadamente dizer que, no caso de Leão

(1) Para uma abordagem relativa à problemática do ensino da medicina no final da Idade Média e no dealbar do Renascimento, veja-se em particular Brian Lawn, *Rise and Decline of the Scholastic Quaestio Disputata: With Special Emphasis on Its Use in the Teaching of Medicine and Science* (Leiden; Nova Iorque: E. J. Brill, 1993); Michael R. McVaugh & Nancy G. Siraisi, eds., *Renaissance Medical Learning: Evolution of a Tradition* (Filadélfia, Pa.: History of Science Society, 1991); Nancy G. Siraisi, *Medieval & Early Renaissance Medicine: An Introduction to Knowledge and Practice* (Chicago: University of Chicago Press, 1990).

(2) Acerca da situação filosófica em Portugal no fim da Idade Média, pode ver-se, por exemplo, José Joaquim Lopes Praça (1844-1920), *História da filosofia em Portugal*. Edição preparada por J. Pinharanda Gomes (Lisboa: Guimarães, 1974); Joaquim de Carvalho, *Estudos sobre a cultura portuguêsa do século XV* (Coimbra: Por Ordem da Universidade, 1949); ou ainda J. Pinharanda Gomes, *A filosofia hebraico-portuguesa* (Porto: Lello, 1981).

(3) António Ribeiro dos Santos (1745-1818), «Da Litteratura Sagrada dos Judeos Portuguezes no Século XVI», in *Memórias de Litteratura Portuguesa*, publicadas pela Academia Real das Sciencias (Lisboa: Officina da Academia Real das Sciencias, 1792), vol. II. Cf. Joaquim de Carvalho, «Leão Hebreu, Filósofo», *op. cit.*, p. 162. Acerca do aspecto urbanístico associado com a presença dos judeus em Lisboa, veja-se de A. Vieira da Silva, «A judiaria velha», *As muralhas da ribeira de Lisboa*, vol. I (Lisboa: Câmara Municipal de Lisboa, 1940) 203-239.

Hebreu, Portugal aparece não apenas como a nação que o viu nascer, mas também, e sobretudo, como o espaço cultural em que propriamente se deu toda a sua formação intelectual e cultural mais fundamental. Aqui foi, com efeito, onde se lançaram as grandes bases do seu sistema sincrético, muito antes de o mesmo poder florir no contexto do Renascimento italiano, ou seja, aí mesmo onde os seus conhecimentos seminais de Platão, Aristóteles e Plotino, para lá dos filósofos judeus e árabes, e até mesmo cristãos da Idade Média acabariam por abundantemente frutificar na produção literária dos *Diálogos de Amor*, obra hoje tida por uma das mais significativas e importantes de todas quantas, em termos de filosofia, se produziram durante o Renascimento ([1]).

A experiência do *exílio* e da *criação*

Quando em 1483 foi forçado a deixar Portugal e a procurar refúgio em Castela, Dom Isaac Abravanel deixava para trás não apenas o seu bom nome e fortuna, mas também a sua esposa e filhos ([2]). Em breve, porém, a família haveria de poder reunir-se de novo em terras de Castela. Referindo-se à perseguição que, por motivos políticos, D. João II lhes moveu, Leão Hebreu escreve na sua *Elegia* (32-35): *E quando congiurarono contro di lui i suoi principi e suo fratello, egli mio padre tra I congiurati falsamente accusò. Poi che ebbe assassinato suo fratello, cercò di uccidere anche lui: ma lo salvò dalla morte Colui che sopra i cherubini procede. Egli poté fuggire nella Castiglia, dove è il luogo dei miei antenati, e dove è la mia casa avita. Ma quegli saccheggiò il mio patrimonio fino alla distruzione, e spogliò i miei beni, il mio argento come il mio oro* ([3]).

Mais tarde, quando o seu próprio pai recuperava uma posição de grande prestígio como tesoureiro dos reis de Espanha, Leão Hebreu (é por esta altura que Judah Abravanel passou a ser apelidado de Leão, o que tem a ver com o facto de na Bíblia a tribo de Judá ser comparada a um Leão) começou a gozar de grande

([1]) Para uma análise detalhada dos *Diálogos de Amor* de Leão Hebreu permitimo-nos remeter aqui para o nosso estudo, a ser em breve publicado, intitulado *Amor Intellectualis? Leone Ebreo (Judah Abravanel) and the Intelligibility of Love*, vol. I: *Leone Ebreo in the Context of the Renaissance*; vol. II: *Analysis of the Dialoghi d'amore*; vol. III: *The Wirkungsgeschichte of the Dialoghi d'amore* (Chestnut Hill, Mass.: Boston College, 1998).

([2]) Dom Isaac Abravanel deixou-nos a sua narrativa pessoal dos acontecimentos que rodearam a sua fuga de Portugal e o refúgio que encontrou em Castela na sua introdução ao *Comentário sobre o Livro de Josué*, bem como ao *Livro dos Reis*. A versão hebraica e alemã das passagens respectivas encontra-se em Carl Gebhardt, «Regesten zur Lebensgeschichte Leone Ebreos», pp. 6-9.

([3]) Cf. Caramella, *op. cit.*, p. 397.

prestígio como médico. Passado ainda pouco tempo depois da sua chegada a Espanha, Leão Hebreu encontra-se já ao serviço pessoal dos reis Católicos, posição esta que ele haveria de manter até ao fatídico ano de 1492, ou seja, pelo menos até que em 31 de Março desse ano o rei assinava o decreto mediante o qual todos os judeus fiéis à sua fé deveriam, sob pena de morte, abandonar o reino num prazo de quatro meses ([1]). Foi ainda durante o tempo da sua estadia em Espanha que Leão Hebreu se desposou e, por volta do ano 1491, teve um filho a quem daria o nome de Isaac.

Logo que se tornou para todos claro que o *decreto de expulsão* era irrevogável e depois de ter escolhido a Itália como lugar de refúgio, a família Abravanel foi-se ocupando durante os meses mais cruciais de 1492 com os necessários preparativos para a partida, procedendo-se para isso tanto à recolha de fundos como ao pagamento de dívidas. Entre outras coisas, por exemplo, sabemos que a própria Coroa pagou uma soma considerável mediante os serviços de Luis de Santangel ([2]). O problema mais sério com que a família se deparava era o de proceder à transferência de fundos para o exterior. Dado que por essa ocasião foi expressamente proibida a exportação de ouro e jóias, podemos partir do princípio de que a família Abravanel, mais uma vez, haveria de perder parte considerável da sua fortuna. A perda, no entanto, não terá sido total, pois Dom Isaac foi ainda capaz de obter do rei Fernando uma licença especial no sentido de, juntamente com o seu genro, lhes ser permitido levar consigo a quantia de 2000 ducados cada um ([3]). Tratou-se aqui, evidentemente, de um gesto muito especial por parte da Coroa em relação à família Abravanel. É bem conhecida, aliás, a relutância com que o rei Fernando se dispôs a prescindir dos qualificados serviços quer de Dom Isaac quer de seu filho Judah. Daí os intentos levados a cabo por parte tanto do rei como da rainha no sentido de convencer os membros da família Abravanel a converterem-se ao cristianismo, tal como o fizeram, agora com sucesso, em relação a outros judeus, cujos nomes eram então reconhecidos como fundamentais para o bom funciona-

([1]) Acerca deste momentoso decreto de expulsão, veja-se, entre outros, Haim Beinart, «Generaledikt über die Ausweisung der Juden aus Spanien gegeben zu Granada am 31. März 1492», *Judaica: Beiträge zum Verständnis des jüdischen Schicksals in Vergangenheit und Gegenwart*, 43 (1992) 3-6.

([2]) A propósito do papel desempenhado por Luis de Santangel na administração Espanhola por volta do ano de 1492, pode ver-se Meyer Kayserling, *Christopher Columbus and the Participation of the Jews in the Spanish and Portuguese Discoveries*, tradução a partir do manuscrito do autor, que a reviu e autorizou, Charles Gross (Nova Iorque: Hermon Press, 1968); e Manuel Ballesteros Gaibrois & Roberto Ferrando Pérez, *Luis de Santangel y su entorno* (Valladolid: Casa Museo de Colón: Seminario Americanista de la Universidad de Valladolid, 1996).

([3]) Cf. Benzion Netanyahu, *Don Isaac Abravanel: Statesman and Philosopher*, 3.ª ed. (Filadélfia: The Jewish Publication Society of America, 1982), p. 59.

mento da administração financeira do reino, como sejam Abraão Senior ou Meir Melamed ([1]).

Com a conversão de Senior e Melamed muitos pensaram que o mesmo aconteceria com os membros da família Abravanel. Estes, porém, não deram sinais nesse sentido, antes reafirmaram a sua adesão à tradição judaica. Podemos, por isso, imaginar o efeito particularmente doloroso em Leão Hebreu associado com aquilo que, para todos os efeitos, foi a tentativa de rapto, aparentemente sancionado pelo Estado, do seu filho mais velho, com o objectivo expresso de o menino vir a ser educado na fé cristã e, desse modo, se acabar por induzir a que também o seu pai viesse a aceitar o cristianismo. Na realidade, porém, Leão Hebreu acabou por se inteirar desse plano, supostamente secreto, tendo prontamente feito com que o seu filho, juntamente com uma ama, fosse enviado para Portugal. A ideia era que o menino fosse provisoriamente acolhido por uma tia, até ao momento em que de novo fosse possível a família voltar a reunir-se em terras de Portugal. Este plano, contudo, haveria de ficar frustrado precisamente devido à mudança de política que se veio a verificar com relação aos judeus depois da subida ao trono de D. Manuel I e, mais concretamente, do decreto por ele assinado em 1497 mediante o qual aos judeus residentes no país eram apenas dadas duas possibilidades, a saber, a de receber o Baptismo ou a de partir para o exílio ([2]). Pior ainda, por decreto do mesmo rei, as crianças nascidas de pais judeus deveriam também ser baptizadas à força. Daí que, segundo se crê, o filho mais velho de Leão Hebreu, juntamente com um número considerável de outras crianças, tenha acabado por ser levado para um convento dos Dominicanos a fim de por eles ser educado. Segundo documentação existente, é mesmo possível pensar que a esse menino foi dado o nome de

([1]) Cf. Netanyahu, *op. cit.*, p. 59. — Estas importantes figuras do Judaísmo contemporâneo acabaram, juntamente com outros membros das suas famílias, por abandonar o judaísmo e receber o Baptismo, concretamente em cerimónia celebrada em 15 de Junho de 1492 e em que foram padrinhos não só o rei e a rainha, mas também o famoso Cardeal Pedro González de Mendoza, por muitos então considerado como o *terceiro rei de Espanha*. Abraão Senior recebeu o nome de Fernando Pérez Coronel, ao passo que Meir Melamed passou a chamar-se Fernando Núñez Coronel. A família Coronel, com efeito, haveria de transformar-se numa longa e distinta dinastia, apesar de alguns membros da família terem mais tarde trocado a Espanha pela Inglaterra, acabando por se converter ao judaísmo. Cf. Norman Roth, *Conversos, Inquisition, and the Expulsion of the Jews From Spain* (Madison, Wi.: University of Wisconsin Press, 1995), p. 130.

([2]) Veja-se, entre outros, Damião de Góis (1502-1574), *Chrónica do felicissimo rei D. Manuel, composta por Damião de Góis.* Nova ed., conforme a primeira de 1566 (Coimbra: 1949-1955); e Solomon Ibn Verga (1460-1554), *La vara de Yehudah = Sefer Sebet Yehudah,* introdução, tradução e notas de Maria José Cano (Barcelona: Riopiedras Ediciones, 1991). Para uma versão literária destes acontecimentos, pode ver-se Chaim Eliav, *The Persecution: Intrigue and Suspense and a City Entangled in Danger,* tradução de Libby Lazewnik, 1.ª ed. (Brooklyn, N.Y.: Shaar Press; Mesorah Publications, 1997).

Henrique Fernandes, o qual mais tarde viria a casar com uma tal Inês Fernandes ([1]). Do que não restam dúvidas, no entanto, é que aquando da composição da sua *Telunah*, ou seja por volta do ano de 1504, Leão Hebreu estava ainda profundamente afectado por este acontecimento, talvez entre todos o mais doloroso, da sua vida. O sentimento de dor e saudade que o domina, aliás acrescida pela morte aos cinco anos de um outro seu filho, este de nome Samuel, ecoa em tom particularmente agudo no poema autobiográfico do nosso autor (vv. 18-73).

O destino pessoal de Leão Hebreu interessa-nos aqui também como expressão do destino e do sofrimento do povo Judeu. Segundo um dos cronistas anónimos da época, logo que o *édito de expulsão* entrou em vigor, os judeus de Espanha viram-se forçados «a vender as suas casas, as suas propriedades fundiárias e os seus animais a preços mínimos, a fim de poderem salvar-se a si próprios. O rei não lhes permitia levarem consigo para fora do país nem ouro nem prata, de modo que foram forçados a trocar a sua prata e o seu ouro por mercadorias de pano, peles e outras coisas» ([2]). Calcula-se que cento e vinte mil judeus de Espanha acabaram por se refugiar em Portugal graças ao convénio que um membro proeminente da comunidade, Dom Vidal bar Benveniste de la Cavalleria, tinha sido capaz de celebrar com o rei de Portugal, mediante o qual aos judeus que entrassem no país se cobraria por cabeça a soma de um ducado e se tomaria um quarto de toda a mercadoria que consigo trouxessem. O período de permanência em Portugal seria, segundo esse cronista, de seis meses ([3]). Porém, logo que o édito de expulsão se tornou conhecido fora de Espanha, não foram poucos os barcos vindos de Génova com o fito de «transportar judeus». Segundo a mesma fonte, a partida de Leão Hebreu rumo à Itália ter-se-á dado, muito provavelmente desde o porto de Cartagena, no dia 31 de Julho de 1492 ([4]). Como é típico em situações deste tipo, os tripulantes destes barcos tendiam a comportar-se de forma extremamente violenta e desumana para com os fugitivos judeus, roubando-os sistematicamente e, em muitos casos, até mesmo raptando-os. Aqueles que sobreviveram à travessia e

([1]) Cf. Maria José Pimenta Ferro Tavares, *Os judeus em Portugal no século XV*, 1.ª ed. (Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, 1982-1984), vol. I, p. 229.

([2]) Cf. David Raphael, ed., *The Expulsion 1492 Chronicles: An Anthology of Medieval Chronicles Relating to the Expulsion of the Jews From Spain and Portugal* (North Hollywood, Calif.: Carmi House Press, 1992), pp. 130-131.

([3]) *Ibidem*, p. 131.

([4]) John Wesley Etheridge (1804-1866), *Jerusalem and Tiberias; Sora and Cordova: A Survey of the Religious and Scholastic Learning of the Jews; Designed As an Introduction to the Study of Hebrew Literature* (Londres: Longman, Brown, Green and Longmans, 1856), p. 291, por exemplo, escreve o seguinte: «*Abravanel and his family first took refuge at Carthagena, from whence he found his way to Naples.*»

chegaram ao porto de Génova depararam-se com o mesmo tipo de comportamento por parte da população local, cuja cruel insensibilidade parece ter ido até ao ponto de, como diz o cronista, «separar as crianças do peito das suas próprias mães» ([1]). Na sua *Lamentação*, Leão Hebreu experimenta, e faz-nos experimentar, a dor da *separação*, a qual ele parece entender como consequência natural do *amor*. No acto de escrever, ou seja, no momento em que o seu filho mais velho deverá ter mais ou menos doze anos, Leão Hebreu faz-nos como que reviver a *imagem* que de seu filho tem esculpida no coração: *La tua immagine in me nel cuore è scolpita, la tua partenza è incisa nell' intimo del cuor mio* (v. 63).

Isto parece-nos importante, pois que na *Lamentação* temos como que a revelação natural, ainda que muito pessoal, daquilo mesmo que no desenvolvimento da filosofia expressa nos *Diálogos* Leão Hebreu nos fará entender como sendo parte do *mistério* que é *o amor*. A dor aqui causada pela ausência forçada do filho é sem dúvida expressão profunda daquilo mesmo que ao *sujeito* se dá com a experiência de um *outro* que lhe é ou está *ausente*. Pela sua poesia, Leão Hebreu mostra-nos já como é que a experiência do amor parece sempre conjugar-se com a experiência da morte. No caso presente, porém, o drama é sobretudo o de um judeu para quem a ausência do filho representa sobretudo a *falta* de garantia no que diz respeito à continuação da própria tradição, da qual ele se sente já elemento co-formador. Na *Telunah*, Leão Hebreu escreve: *A chi posso io confidare la moltitudine dei miei pensieri? a chi darò da bere il mosto del mio torchio e del mio tino? e chi gusterà e mangerá, dopo il tempo della mia partenza, il frutto della mia speculazione e ciò che ho scritto?* (vv. 97-98) ([2]).

([1]) Cf. *The Expulsion 1492 Chronicles, op. cit.*, p. 132. — Michel de Montaigne (1533-1592), ele próprio de ascendência judaica, oferece-nos no capítulo XL dos seus famosos *Ensaios* (1. II) uma descrição verdadeiramente emocionante daquilo que terá sido a dor inevitavelmente associada com a experiência da *expulsão* e *separação* violentas, como foi, em suas palavras, a subsequente expulsão dos judeus de Portugal. Montaigne escreve: «Les rois de Castille ayant banni de leurs terres les juifs, le roy Jehan de Portugal leur vendit, à huit escus pour teste, la retraicte aux siennes pour un certain temps; à condition que, iceluy venu, ils auraient à les vuider; et luy, promettaait leur fournir des vaisseaux à les trajecter en Afrique. Le jour arrivé, lequel passé, il estoit dict que ceux qui n'auraient obéi demeureraient esclaves, les vaisseaux leur furent fournis escharcement (chichement) et ceulx qui s'y embarquèrent, rudement et vilainement traistés par les passagers, qui, oultre plusieurs aultres indignités, les amusèrent sur mer, tantost avant, tantost arrière, jusques à ce qu'ils eussent consommé leurs victuailles, et feussent conctraints d'en acheter d'eux si chèrement et si longuement, qu'on ne les meit à bord qu'ils ne feussent du tout mis en chemise. La nouvelle de cette inhumanité rapportée à ceulx qui estoient en terre, la pluspart se résolurent à la servitude; aulcuns feirent contenance de changer de religion [...].» — Citação tirada de Suzane Damiens, *Amour et Intellect chez Léon l'Hébreu* (Toulouse: E. Privat, 1971), pp. 17-18.

([2]) Cf. Caramella, *op. cit.*, p. 400. — Razão para pensar que Leão Hebreu acabaria por se reencontrar com o seu filho Isaac têmo-la no facto de o ilustre médico marrano Amatus Lusitanus (1511-1568) ter reportado um dia, durante o ano de 1560 (ou 59), ter encontrado em

O cronista anónimo dos acontecimentos de 1492 relata ainda como muitos dos barcos que transportavam judeus de Espanha acabaram por se dirigir à cidade de Nápoles. Conforme se escreveu, «o rei desse país era amigo dos judeus, recebeu-os a todos, mostrou-se compadecido para com eles, tendo-os ajudado mesmo com dinheiro». Mais ainda, o mesmo texto salienta também que os judeus já residentes em Nápoles proviram os recém-chegados com comida, ao mesmo tempo que lançavam peditórios pelas diversas partes de Itália no sentido de recolherem dinheiro para ajudar os exilados de Espanha. «Os Marranos da cidade emprestaram dinheiro sem juros, e até mesmo os Dominicanos se manifestaram compadecidos para com eles.» ([1])

Com toda a probabilidade, a família Abravanel deve ter chegado a Nápoles um pouco antes do fim de 1492, provavelmente depois de uma breve passagem por uma cidade do Norte de África ([2]). Nápoles era por esta altura governada por Ferrante I (1458-1494), filho natural do rei Afonso V de Aragão. Fazendo uso de métodos que mais tarde haveriam de ser descritos e glorificados pelo *Principe* (1513) de Machiavelli, Ferrante ficou conhecido, para lá da força do seu governo, graças ao desenvolvimento de um sistema efectivo de apoio à erudição e à presença humanística nos quadros de governo ([3]). Como sabemos, o grande humanista Giovanni Pontano (1426-1503) foi um dos seus últimos ministros. Mais relevante para nós, no entanto, foi a sua inteligente atitude de benevolência política em relação aos judeus. Com efeito, não foi preciso passar muito tempo depois da sua

Tessalónica na casa de um neto de Leão Hebreu uma obra escrita pelo nosso autor e cujo título ele diz ser uma certa *De coeli harmonia*. A suspeita, naturalmente, é que esta obra, depois perdida, foi dada em pessoa pelo autor ao seu filho Isaac. Cf. Alan Ray Milburn, «Leone Ebreo and the Renaissance», in *Isaac Abravanel: Six Lectures, op. cit.*, p. 134. De Amatus Lusitanos, veja-se *Curationum medicinalium*. Amati Lusitani medici physici praestantissimi, Centuria Septima Thessalonice curationes habitas continens, varia multiplicique doctrina referta. Cvm privilegio (Venetiis: Apud Vincentium Valgrisium, 1566).

([1]) Cf. *The Expulsion 1492 Chronicles*, p. 132. — No dia 8 de Outubro de 1492, o rei Ferrante I publicou um *édito* assegurando aos judeus recém-chegados que também eles eram *tenuti et reputati soi subditi et vaxalli como si fussero nati intro lo regno*, e que, por isso, deveriam beneficiar de *tucto quillo che gaudeno li altri regnicoli iudei*. Sobre este tema, veja-se Nicola Ferorelli, *Gli Ebrei nell'Italia meridionale dall'eta romana al secolo* XVIII (Bolonha: Forni, 1980) (1915 ed., p. 79); cf. Gebhardt, «Regesten,» p. 46.

([2]) Para informação mais completa acerca da presença de judeus no Norte de África, veja-se Haim Beinart, ed., *Moreshet Sepharad = The Sephardi legacy* (Jerusalém: Magnes Press, Hebrew University, 1992); and Haim Zeev Hirschberg, *A History of the Jews in North Africa*, edição e tradução de Eliezer Bahan e Robert Attal, 2.ª edição revista (Leiden: Brill, 1974-1981).

([3]) Sobre este tema, pode ver-se Ernesto Pontieri, *Per la storia del regno di Ferrante I d'Aragona re di Napoli. Studi e ricerche*, 2.ª edição revista e aumentada (Nápoles: Edizioni scientifiche italiane, 1969).

chegada a Nápoles para que os membros mais distintos da família Abravanel gozassem de excelentes posições e privilégios.

Durante o reinado de Afonso II (1494-1495), alguns funcionários no governo de Nápoles resolveram tratar da situação fiscal de Leão Hebreu como se ele fosse um mero estrangeiro, ou seja, simplesmente ignorando os privilégios que lhe haviam sido concedidos pela administração anterior. Tendo-se feito prontamente ouvir, porém, Leão Hebreu obteve disposição favorável por parte do novo rei no dia 24 de Julho de 1494, o qual de novo lhe garantia o privilégio, extenso também à sua família, de, para todos os efeitos legais, ser considerado um cidadão residente ([1]). Ou seja, o novo édito fazia do caso particular do nosso autor uma excepção em relação a todas as restrições e penalidades impostas aos outros judeus residentes no reino de Nápoles ([2]).

Será nestas condições, certamente favoráveis se tivermos em conta o contexto de então, que Leão Hebreu se entregará de alma e coração ao desenvolvimento dos seus temas mais favoritos e ao aprofundamento das questões intelectuais que mais lhe importavam. O contexto napolitano estava francamente marcado por uma cultura judaica muito próspera, certamente aliada à presença de elementos que se podem considerar entre os melhores de entre todos aqueles que o Renascimento italiano tinha para oferecer. Por esta altura, aqui em Nápoles estavam sediadas importantes figuras de cultura, quer judaica quer renascentista, entre as

([1]) O novo decreto promulgado pelo rei de Nápoles, encontra-se, por exemplo, em Heinz Pflaum, *Die Idee der Liebe: Leone Ebreo: Zwei Abhandlungen zur Geschichte der Philosophie in der Renaissance*, pp. 146-147.

([2]) Segundo C. Gebhardt («Einleitung,» *op. cit.*, p. 13), o facto de que entre 1492 e 1494 Leão Hebreu tenha obviamente sido considerado como um *não-residente* de Nápoles, quer simplesmente dizer que durante esse período ele esteve efectivamente ausente do território. Esta observação é importante na medida em que nos permite determinar o período de presença mais efectiva de Leão Hebreu em Nápoles como tendo tido lugar apenas a partir de 1494. Em ordem a poder clarificar a questão de saber onde é que o nosso autor se encontraria no período que vai de 1492 a 1494, Gebhardt remete-nos para o facto acima mencionado segundo o qual o marrano Amatus Lusitanus se teria encontrado por volta de 1560 com um dos netos de Leão Hebreu e, por seu intermédio, com um manuscrito da obra *De coeli harmonia*. Ora segundo Amatus Lusitanus, Leão Hebreu teria escrito esta obra em resposta a um pedido expresso que lhe teria sido feito por Pico della Mirandola (*divini Mirandulensis Pici precibus*), pelo que é plausível pensar que, depois de ter brevemente passado por Nápoles com o resto da sua família, Leão Hebreu se terá deslocado para uma área circundante da cidade de Florença, possivelmente atraído, para lá de outras razões mais mundanas, pela enorme fama que então irradiava deste impressionante centro do Renascimento italiano. Nesse sentido, é bem possível que durante a sua estadia Leão Hebreu se tenha encontrado, pelo menos, na proximidade de Giovanni Pico della Mirandola. Segundo este esquema, porém, Leão Hebreu deverá ter-se instalado de forma mais permanente em Nápoles apenas durante o Verão de 1494. Como sabemos, Giovanni Pico della Mirandola haveria de falecer, com apenas 31 anos de idade, no dia 17 de Novembro de 1494.

quais salientaríamos os nomes de Judah ben Yehiel, conhecido compilador de uma *Gramática Hebraica* em base ciceroniana e cujos principais esforços se orientavam no sentido de harmonizar o pensamento latino com a matriz hebraica ([1]), Elia del Medigo (ca. 1460-1497), ou ainda Jochanan Alemanno (ca. 1435-1504).

Elia del Medigo, talvez mais conhecido por Delmedigo, era originário da ilha de Creta, tinha vivido em Pádua e foi, entre outras coisas para nós relevantes, um reconhecido amigo de Giovanni Pico della Mirandola ([2]). No seu pensamento foi fortemente influenciado por Averróis, autor de quem, sobretudo a partir do hebraico, haveria de traduzir algumas obras para latim ([3]). No seu famoso *Behinat ha-Dat* ([4]), por exemplo, Delmedigo faz um esforço muito claro no sentido de conciliar *filosofia* e *religião*. Defendendo a autonomia própria a cada uma delas, este autor é um daqueles que no Renascimento confessa não existir qualquer motivo para que entre uma e outra se verifiquem conflitos. Na eventualidade, porém, de existir uma tal contradição entre filosofia e religião, torna-se também claro que para Delmedigo quem deve ceder é a filosofia e não a religião. Em caso algum, diz ele, deve o filósofo atrever-se a pôr em causa doutrinas tão fundamentais como aquelas que dizem respeito à existência de Deus, à revelação ou à retribuição ([5]). Numa palavra, podemos dizer que Delmedigo se caracterizou sobretudo como leitor atento e crítico dos grandes autores cabalísticos ([6]). A questão acerca da sua influência mais directa sobre Leão Hebreu tem aqui, no entanto, de ficar ainda em aberto.

De Yochanan Alemanno (ou Aliman), por seu lado, pode dizer-se ter sido um dos grandes precursores de Leão Hebreu principalmente no que diz respeito à

([1]) Veja-se Alan Ray Milburn, «Leone Ebreo and the Renaissance», p. 134.

([2]) Veja-se a este respeito o estudo de Bohdan Kieszkowski, «Les rapports entre Élie del Medigo et Pic de la Mirandola», *Il Rinascimento*, 15 (1964), pp. 41-91.

([3]) Acerca da obra de Delmedigo como tradutor veja-se Averroes (1126-1198), *Parafrasi della «Repubblica» nella traduzione latine di Elia Del Medigo*, edição de Annalisa Coviello e Paolo Edoardo Fornaciari (Firenze: L. S. Olschki, 1992); para um estudo mais detalhado da problemática, veja-se Aryeh Motzkin, «Elia Del Medigo, Averroes, and Averroism», *Italia*, 6 (1987), pp. 7-19.

([4]) Pode ver-se em Elijah ben Moses Abba Delmedigo (ca.1460-1497), *Examen de la religion (Behinat ha-Dat): Le testament philosophique du judaisme d'Espagne a la veille de l'expulsion, suivi de «Épître» de Saul bar Moshe Cohen Ashkenazi et de «Épître» de Joseph Salomon Delmedigo ben Eliya de Crete a Zerah ben Natan le Karaite de Troki*, apresentação, tradução e notas de Maurice-Ruben Hayoun; prefácio por Roger Arnaldez (Paris: Éditions du Cerf, 1992).

([5]) Acerca deste autor, certamente influente no desenvolvimento intelectual do nosso Leão Hebreu, veja-se M. David Geffen, «Faith and Reason in Elijah Del Medigo's *Behinat Ha-Dat* and the Philosophic Backgrounds of the Work» (Thesis: Columbia University, 1970); e, do mesmo autor, *Recherches sur l'histoire littéraire du quinzième siècle* (Genève: Slaktine Reprints, 1978).

([6]) Cf. Kalman Bland, «Elijah del Medigo's Averroist response to the Kabbalah's of fifteenth-Century Jewry and Pico della Mirandola», *Journal of Jewish Thought and Philosophy*, 1 (1991), pp. 23-53.

Teoria do Amor ([1]). Tido por muitos como um dos mais reconhecidos de entre todos os mestres hebraicos de Pico della Mirandola, Alemanno é possivelmente a figura que mais probabilidade tem de em algum momento ter tornado possível o encontro, para nós ainda hipotético, entre Leão Hebreu e Pico della Mirandola ([2]). Do que não restam dúvidas, no entanto, é acerca das similitudes e paralelismos existentes entre o comentário de Yochanan Alemanno ao *Cântico dos Cânticos*, intitulado *O Desejo de Salomão* (*Heshek Shelomo*) ([3]), e os *Diálogos de Amor* do nosso autor. Em termos de conteúdo cada um destes textos está alinhado em função da grande questão que é a *natureza* ou o *mistério do amor*. Mais notável ainda é talvez a similitude que a obra de cada um destes autores manifesta no que respeita à *forma*: em ambos encontramos o *diálogo* como forma literária de eleição. Verifica-se, porém, que nos diálogos destes dois autores e ao contrário daquilo que acontece com as manifestações mais típicas do diálogo renascentista, ou seja, em autores como Bembo ou Castiglione, a conversação que o texto revela não se divide por uma multiplicidade de personagens, mas ocorre entre *duas* pessoas, às quais tanto Alemanno como Leão Hebreu atribuem nomes essencialmente representativos de algumas importantes qualidades abstractas ([4]). No caso de Leão Hebreu, isso é precisamente o que acontece com os exemplos paradigmáticos de *Filone* e *Sofia*, o que, para o nosso autor, é como quem diz *Filo-Sofia*.

Estes encontros de Leão Hebreu com figuras emblemáticas da cultura humanista e judaica de Nápoles são importantes sobretudo na medida em que aqui estamos em presença de uma cultura com feições muito próprias e diversas daquelas que ele tinha trazido de Portugal. Com efeito, ao chegar a Itália Leão Hebreu encontrou-se num ambiente muito marcado por um grande interesse em relação a tudo aquilo que tinha a ver quer com o método quer com a tradição interpretativa da *Cabala*. Os judeus de Portugal e de Espanha pertenciam a um horizonte cultural muito mais marcado pelo uso de tudo aquilo que tinha a ver quer com a forma quer com o método escolástico de pensar, pois que a *filosofia judaica* que se desenvolvia tanto em Portugal como na Espanha de então estava particularmente

([1]) Esta questão foi tratada com particular competência por Moshe Idel, «The Sources of the Circle Images in the *Dialoghi D'Amore*», *Iyun*, 28 (1978), pp. 156-166. Este trabalho foi publicado em Hebraico, mas dele têm sido feitas referências várias em inglês.

([2]) Para o tratamento mais detalhado desta questão, veja-se Gian Dell'Acqua e L. Münster, «I rapporti di Giovanni Pico della Mirandola con alcuni filosofi ebrei», in *L'opera e il pensiero di Giovanno Pico della Miandola nella storia dell' umanesimo* (Firenze: Istituto Nazionale di Studi sul Rinascemento, 1965), vol. II, pp. 163-164.

([3]) Sobre este texto, veja-se Arthur Michael Lesley, «The Song of Salomon's Ascent by Yohanan Alemano: Love and Human Perfection According to a Jewish Associate of Giovanni Pico Della Mirandola» (Diss.: University of California, 1976).

([4]) Veja-se Milburn, *art. cit.*, p. 135.

marcada pela influência exercida por Maimónides e Aristóteles ([1]). Entre os judeus residentes em Itália a influência mais forte e dominante era aquela que dimanava das mais diversas fontes cabalísticas ([2]). A influência das doutrinas da *Cabala* na Itália do Renascimento verificava-se não apenas entre os judeus, mas também de forma crescente entre alguns intelectuais cristãos. Giovanni Pico della Mirandola e Fra Egidio da Viterbo, por exemplo, não apenas não se cansaram de manifestar o grande desejo que tinham de se familiarizar com os mistérios daquilo que designavam por *santa teologia degli ebrei* ([3]), como também foram até ao ponto de lhe consagrarem esforço muito significativo em termos quer de tempo e energia quer mesmo de recursos financeiros ([4]).

Ao chegar a Nápoles, Leão Hebreu deu início a um intenso processo de familiarização não apenas com alguns dos mais proeminentes intelectuais judeus do Renascimento, mas também com um dos círculos intelectuais mais distintos de todo o movimento humanista do Renascimento, nomeadamente com aquele que se aglutinava em torno do mestre que foi Giovanni Pontano (1426-1503) ([5]). A pró-

([1]) Com isto, obviamente, não queremos de forma alguma insinuar a ideia de que na cultura judaica peninsular dos finais do século XV e inícios do século XVI não se registassem, também no que diz respeito ao modo de pensar, fortes influências cabalísticas. A este propósito, podem ver-se os estudos de Abraham Gross, *Iberian Jewry From Twilight to Dawn: The World of Rabbi Abraham Saba* (Leiden; Nova Iorque: E. J. Brill, 1995); e Ariel Bension, *El Zohar en la España musulmana y cristiana: (un estudio del Zohar, la Biblia del misticismo judaico, y del ambiente español en que ha sido revelado).* Prólogo de Miguel de Unamuno, 2.ª ed. (Madrid: Ediciones Nuestra Raza, 1934).

([2]) Sobre este tema pode ver-se David B. Ruderman, *The World of a Renaissance Jew: The Life and Thought of Abraham Ben Mordecai Farissol* (Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1981); bem como Isadore Twersky, «Talmudists, Philosophers, Kabbalists: The Quest for Spirituality in the Sixteenth Century», *in* Bernard D. Cooperman, ed., *Jewish Thought in the Sixteenth Century* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983), 431-459.

([3]) Cf. Santino Caramella, «Nota», in *Dialoghi d'amore* (Bari: G. Laterza & figli, 1929), 413-446, pp. 416-417.

([4]) No que diz respeito ao desenvolvimento, sobretudo em termos de história das ideias, desta importante conjunção que no Renascimento se tentou criar entre os grandes pressupostos da doutrina cristã e os tesouros contidos na *Cabala* judaica, recomenda-se sobretudo o estudo de François Secret, *Les kabbalistes chrétiens de la Renaissance* (Milão: Arché, 1985). No mesmo sentido pode ver-se Chaim Wirszubski, *Pico Della Mirandola's Encounter With Jewish Mysticism* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989); François Secret, «Pico della Mirandola e gli inizi della cabala cristiana», *Convivium*, 25 (1957), 31-47; Id., «Notes sur les hébraïsants chrétiens», *Revue des études juives*, 124 (1965) 157-177; John W. O'Malley, *Giles of Viterbo on Church and Reform: A Study in Renaissance Thought* (Leiden: E. J. Brill, 1968).

([5]) Sobre este importante autor do Renascimento italiano, pode ver-se ainda Liliana Monti Sabia, *Pontano e la storia: Dal De bello neapolitano all'Actius* (Roma: Bulzoni, 1995); Francesco Tateo, *Umanesimo etico di Giovanni Pontano* (Lecce: Milella, 1972); Vincenzo Prestipino, *Motivi del pensiero umanistico e Giovanni Pontano* (Milão: Marzorati, 1963); Giuseppe Toffanin, *Giovanni Pontano. fra l'uomo e la natura*, 2.ª ed. (Bolonha: N. Zanichelli, 1938). Entre

pria casa da família Abravanel se deve ter transformado num verdadeiro centro de cultura, aberto tanto a judeus como a não judeus. Sabemos, por exemplo, que ainda em 1532 Samuel Abravanel, o irmão mais novo de Leão Hebreu, promovia em sua casa sessões de estudo sobre temas e textos relacionados com a *Cabala* (1). De qualquer modo, foi aqui em Nápoles que Leão Hebreu parece ter, talvez por virtude do seu mais frequente convívio com as grandes figuras do Humanismo renascentista, recuperado de novo a sua autoconfiança bem como uma nova capacidade para fazer frente aos sofrimentos que o destino lhe havia preparado. Na *Elegia*, Leão Hebreu escreve de si próprio: *I miei pensieri divennero si profondi, che i saggi di Edom furono agli occhi miei come cavallette; andai nei luoghi delle loro discussioni, e non vi fu alcuno che potesse contendere con me: io vinco chiunque si levi contro di me, abbatto e pongo in imbarazzo il mio oppositore* (vv. 109-111) (2).

Um primeiro período de intensa actividade intelectual aqui em solo italiano haveria de ser interrompido já em Fevereiro de 1495 com a invasão de Nápoles pelas tropas francesas de Carlos VIII. O facto de a família Abravanel ter mantido uma relação particularmente estreita com os representantes locais do poder aragonês foi, entre outras, razão importante para Leão Hebreu e sua família terem de abandonar a cidade a toda a pressa. Ao enfraquecimento e concomitante esvaziamento da autoridade política constituída seguiu-se uma verdadeira orgia de destruição e violência contra os judeus, pois que, segundo se lê num documento da época, *Tucti li iudei de quisto regno sono stati sacchizati* (3). Enquanto que o seu pai encontrava refúgio na Sicília, de onde depois seguiu para Corfú e Monopoli, Leão Hebreu deslocou-se em busca de oportunidades mais favoráveis para o exercício da sua actividade de médico, para a cidade portuária de Génova, local que durante a Idade Média se impôs como um dos mais importantes centros comerciais do Mediterrâneo e agora tentava por todos os meios ajustar-se à nova conjuntura introduzida na Europa, sobretudo do Sul, como consequência das grandes viagens de descoberta levadas a cabo tanto por portugueses como espanhóis. Isto para explicar o facto de Génova nesse momento estar particularmente aberta a pessoas qualificadas para o exercício de profissões tais como a medicina. Outros factores que podem ter influído na decisão de Leão Hebreu de se deslocar para o Norte de

---

os seus primeiros biógrafos encontram-se Robertus de Sarno (1735-1804), *Joannis Joviani Pontani vita* (Nápoles: Excudebant Fratres Simonii, 1761); e Francesco Colangelo (1769-1836), *Vita di Gioviano Pontano* (Nápoles: Dalla tipografia di Angelo Trani, 1826).

(1) Cf. Santino Caramella, «Nota», in *Dialoghi d'amore*, p. 417.

(2) Cf. Caramella, *op. cit.*, pp. 400-401.

(3) O documento encontra-se transcrito em Nicola Ferorelli, *Gli Ebrei nell'Italia meridionale dall'eta romana al secolo XVIII* (Bolonha: Forni, 1980); cf. Gebhardt, «Regesten,» *op. cit.*, p. 50.

Itália teriam a ver, por exemplo, com a eventualidade de Dom Isaac manter contactos com alguém influente residente nessa cidade.

Apesar de todas as resistências, Génova foi a cidade que mais refugiados recebeu no contexto da crise de 1492. Por outro lado, esta cidade era também um importante centro humanista, pois aí pontificavam figuras tais como Battista Fregoso ([1]) e Antonio Fregoso ([2]), bem como Bartolomeo Gentile Fallamonica, em cujos *Canti* ([3]) se entregou ao esforço de expor todo o sistema de Ramón Llull (1232-1316) ([4]), ou ainda o famoso Bispo de Nebbio ([5]), jurista famoso que ficou particularmente conhecido pela riqueza da sua colecção de manuscritos de textos filosóficos em grego, árabe e hebraico ([6]). E aqui foi onde Leão Hebreu acabou por encontrar as condições de paz e tranquilidade necessárias à prossecução do seu labor intelectual. Depois da conclusão do *De coeli harmonia*, foi em Génova que o nosso autor haveria de dar um novo e mais sistemático impulso à realização do seu *opus magnum*, os *Diálogos de Amor*, dos quais aqui muito provavelmente escreveu o primeiro e o segundo dos três que nos chegaram.

([1]) Ver Battista Fregoso (1453-1504), *Baptistae Fvlgosii Factorvm, doctorvmque memorabilivm libri IX. aucti et restitvti. Index copiosissimus omnium nominum de quibus passim in historia agitur* (Antuérpia: Apud I. Bellerum, sub Aquila aurea, 1565); bem como o seu muito interessante e relevante *Anteros, sive tractatus contra amorem* (Milão: Leonardus Pachel, 1496).

([2]) Veja-se, por exemplo, Antonio Fregoso (d. 1515), *Riso de Democrito: et pianto de Heraclito* (Milão: 1511); Id., *Opera noua del magnifico cauagliero misere Antonio Phileremo Fregoso la qual tracta de doi philosophi: zoe Democrito che rideua de le pacie di questo mondo: & Heraclyto che piangeua dele miserie humana: diuisa in 30 capituli...* (Veneza: 1514); Id., *Dialogo de Fortvna del magnifico cavagliere Antonio Phileremo Fregoso* (Milão: Agostino di Vimercato para Niccolo da Gorgonzola, 1519). Ver também as suas *Opere*, edição de Giorgio Dilemmi (Bolonha: Commissione per i testi di lingua, 1976) bem como o estudo de Ausonio Dobelli, *L'opera letteraria di Antonio Phileremo Fregoso* (Modena: A. Namias e c., 1898).

([3]) Ver Bartolomeo Gentile Fallamonica, *Canti di Bart. Gentile Fallamonica, poeta genovese del secolo XV*, 1.ª edição de Giuseppe Gazzino (Génova: Tip. della gioventù, 1877).

([4]) Veja-se Santino Caramella, «Bartolomeo Gentile Fallamonica: Contributo alla storia del Lullismo nei primordi del Cinquecento», Ernesto Giacomo Parodi (e outros), *Dante e la Liguria; studi e ricerche* (Milão: Treves, 1924) 127-176.

([5]) Para um estudo da vida e obra deste autor, veja-se Aurelio Cevolotto, *Agostino Giustiniani: Un umanista tra Bibbia e Cabala*, 1.ª ed. (Génova: ECIG, 1992); bem como Gian Giacomo Musso (e outros), *Agostino Giustiniani, annalista genovese ed i suoi tempi: Atti del convegno di studi Genova, 28-31 maggio, 1982* (Génova: Librai, 1984).

([6]) Agostino Giustiniani não só coleccionou, mas também publicou alguns textos de grande importância no contexto da tradição filosófica judaico-cristã. Assim, por exemplo, *Aeneae Platonici Graeci Christianissimi, De Immortalitate Animorvm, Deqve Corporvm Resvrrectione: Avrevs Libellvs, Cvi Titvlvs est Theophrastvs* (Veneza: Per Alexandrvm de Paganinis, 1513); *Rabi Mossei Aegyptij Dux seu director dubitatium aut perplexorum, in treis libros divisus, & summa accuratione reverendi patris Augustini Iustiniani ordinis Praedicatorii Nebiensiu episcopi recognitus. Cuius index seu tabella ad calcem totius apponetur operis* ([Paris]: 1520); e *Philonis Ivdaei Ce[n]Tum & Due Questiones, & Totidem Responsiones Morales Super Genesim* (Paris: 1520).

Ao olharmos para os *Dialoghi* o que mais se nos evidencia é o facto de estes serem, para além de muitos outros factores, o produto literário de uma existência solitária. Com efeito, se compararmos os *Diálogos de Amor* com algumas das expressões mais típicas do género dialógico do Renascimento italiano, ou seja, com obras tais como as *Disputationes Camaldulenses* de Landino (1), o *Convito* de Marsilio Ficino (2), os *Asolani* de Bembo (3), ou ainda o *Cortigiano* de Castiglione (4), logo veremos que, ao contrário de todos estes diálogos estruturados em função de uma multiplicidade de caracteres e figuras literárias, o que os torna expressão de um verdadeiro *symphilosophein*, a obra de Leão Hebreu representa um diálogo realizado mediante a intervenção activa de apenas duas figuras, onde cada uma delas, literariamente falando, representa também a voz do próprio autor (5). Neste sentido, podemos dizer ser esta uma manifestação, ainda que não intencional, de um profundo isolamento social por parte do nosso autor. A sua obra colocada lado a lado com outros grandes diálogos do Renascimento, como sejam os *Asolani* de Bembo, manifesta uma clara ausência de traços típicos de urbanidade e socialidade.

Ao mencionarmos esta experiência profunda de solidão como característica marcante da própria identidade literária de Leão Hebreu estamos também a reconhecer uma proximidade explícita do nosso autor em relação a uma vivência da *saudade*. Julgamos, na verdade, ser esta uma explicação para o facto de numa época sociologicamente tão marcada por uma vivência tendencialmente *lúdica* do amor, fundamentalmente transformado numa *casta passione*, Leão Hebreu se impor precisamente mediante o esforço que faz no sentido de reconhecer na experiência do amor uma dimensão de *seriedade* e de *universalidade* desconhecida na grande maioria das expressões literárias coetâneas sobre o tema. Os *Diálogos de Amor*, mesmo em seus momentos especulativamente mais elevados, apresentam-se efectivamente com uma profunda qualidade expressiva em relação à experiência humana, sobretudo de sofrimento, que lhes está subjacente. Quanto a nós, Leão Hebreu demarca-se, pelo menos na medida do possível, em relação a qualquer pretensão de mimetica-

(1) Cristoforo Landino (1424-1504), *Disputationes Camaldulenses*, edição de Peter Lohe (Firenze: Sansoni, 1980); e Id., *Camaldolensische Gespräche*, tradução e introdução de Eugen Wolf (Jena: E. Diederichs, 1927).

(2) Marsilio Ficino, *Il comento di Marsilio Ficino sopra il Conuito di Platone, & esso Conuito* tradução para língua toscana de Hercole Barbarasa (Roma: 1544); e Id., *Sopra lo amore, ovvero, Convito di Platone*, edição de Giuseppe Rensi (Milão: ES, 1992).

(3) Pietro Bembo (1470-1547), *Gli asolani di messer Pietro Bembo* (Veneza: nelle case d'Aldo romano, 1505).

(4) Baldassare Castiglione (1478-1529), *Il cortigiano del conte Baldassar Castiglione.* Novamente stampato, et con somma diligentia rivedvto & corretto. Con la sva tavola di nuouo aggiunta (Veneza: 1562); e Id., *Il libro del cortegiano*, edição de Vittorio Cian, 4.ª ed., revista e corrigida (Firenze: Sansoni, 1947).

(5) Cf. Pflaum, *op. cit.*, p. 79.

mente seguir o gosto literário dos seus contemporâneos. Para o judeu de Portugal, a experiência mais profunda que o afecta é certamente a *errância* de um *ser-em--exílio*, ou seja, a de uma vivência da condição humana não apenas em termos de sucesso, mas também de paixão e dor. Inegável, por isso, é a dimensão eminentemente existencial subjacente à tentativa de elucidação que Leão Hebreu, mesmo sem a articular, faz da questão do sentido, o qual ele precisamente interpreta em termos de *amor*.

Plausível parece-nos, no entanto, o facto de ter sido em Génova que Leão Hebreu deu início à composição dos dois primeiros dos seus três *Dialoghi d'amore*. Apesar da notável escassez de referências extratextuais, julgamos que em cada um dos dois primeiros diálogos se encontram ecos, ainda que ténues, do carácter genovês desses textos, precisamente na medida em que o seu autor denuncia uma particular atenção em relação a alguns dos acontecimentos mais transformantes que então na Europa se viviam, nomeadamente os relacionados com os efeitos das grandes viagens de descoberta levadas a cabo tanto por Portugal como pela Espanha. No primeiro diálogo, Leão Hebreu escreve: *non è dubbio che in quella parte meridionale, circa del polo, si truovano molte altre stelle, in alcune figure a noi altri incognite per essere sempre sotto al nostro emisperio; del qual siamo stati migliara d'anni ignoranti, benché al presente se n'abbia qualche notizia per la nuova navigazione de' Portughesi e Spagnuoli.* ([1]) No segundo diálogo, numa tentativa de mais e melhor clarificar o seu próprio argumento, ele também escreve: *(E a' tempi nostri l'esperienza de la navigazione de' Portughesi e dei Spagnuoli n'ha dimostrato parte di questo)* ([2]). A implicação é, aqui para nós, que numa cidade como Génova não podia deixar de abundantemente se falar, até pelas consequências eminentemente práticas que isso trazia, das grandes aventuras levadas a cabo pelos povos ibéricos. Por outras palavras, e apesar das características que já mencionámos, os *Dialoghi d'amore* reflectem também o contexto da sua própria origem.

Esta mesma tendência percebe-se quando no terceiro diálogo o autor faz igualmente questão de registar, concretamente ao tratar do problema que é a dimensão temporal da criação e, concomitantemente, da idade do universo, uma data concreta para o próprio acto de escrever, concretamente ao dizer: *Siamo, secondo la verità ebraica, a cinque milia ducento sessanta due del principio de la creazione* ([3]). Trata-se de uma data que no nosso calendário corresponderia ao período de tempo compreendido entre o Outono de 1501 e o Outono de 1502. As muitas repetições que se encontram ao longo do texto, por outro lado, são também indicação de

([1]) Cf. *Dialoghi*, p. 31.
([2]) *Ibidem*, p. 75.
([3]) *Ibidem*, p. 211.

que a composição total dos *Dialoghi* se estende por um largo período de tempo. Isto mesmo é o que devemos entender quando nos deparamos com os versos 101-103 da *Lamentação*, escrita entre 1504 e 1505, ou seja, com essa passagem do poema em que, no contexto da sua lamentação pela perda de seu filho Isaac, Leão Hebreu, de forma particularmente dramática, se lamenta pela falta de alguém capaz de acolher e saborear o melhor produto de todos os seus trabalhos e fadigas: *chi comprenderà ciò che è riposto nel mio libro, / gl' intimi sensi dell'opera di mio padre, colonna mia? / chi attingerá, assetato, l'acqua della mia fonte? / chi la berrá nell'arida terra e nella siccità? / / chi raccoglierá quietamente il frutto della mia piantagione, / dove l'albero della conoscenza è la mia luce e il mio sostegno? / chi compirà e concluderà le mie opere?* ([1])

Com isto pretendemos simplesmente evidenciar a probabilidade de que na altura em que escrevia a sua *Telunah*, entre 1504 e 1505, os *Diálogos de Amor* eram ainda obra incompleta. Daí, portanto, a ideia segundo a qual foi em Génova onde Leão Hebreu deu início à realização do grande projecto literário da sua vida que são os *Dialoghi d´amore,* tendo provavelmente aí mesmo levado a cabo a realização dos seus dois primeiros diálogos ([2]). Em termos mais psicológicos, pode-se mesmo dizer que a elaboração de um projecto filosófico com a envergadura dos *Dialoghi* não poderia ter deixado de constituir experiência profundamente regeneradora no contexto existencial derivado dos acontecimentos de 1492 com todos os seus sofrimentos, a começar pela experiência de *perda* mais profunda que para Leão Hebreu é a forçada *ausência* do seu próprio filho. A sua consciência, no entanto, vai muito para além da dimensão pessoal e familiar da *tragédia* que é a sua. No horizonte do seu pensamento está não apenas a violência que directamente o afecta, mas também, hoje o podemos dizer, essa mesma violência que está, ou atinge, o coração da cultura, tanto no seu como no nosso tempo. Para o comprovar, veja-se a seguinte passagem no segundo dos *Dialoghi*:

Filone — Naturalmente gli uomini s'amano, come gli altri animali d'una medesima spezie; e massime quelli che sono d'una patria o terra; ma gli uomini non hanno così certo e fermo amore come gli animali irrazionali. Ché li più feroci e crudeli degli animali con quelli della sua spezie non usano crudeltà: il leone non rapina l'altro leone, né il serpe addenta con veleno l'altro serpe. Ma gli uomini più mali e occisioni riceveno dagli altri uomini che da tutti gli altri animali, e altre cose contrarie de l'universo: più uomini uccide l'inimicizia, l'insidia e il ferro umano, che tutto il resto delle cose accidentali e naturali. 'E cagione de la corruzione de l'amor naturale delli uomini l'avarizia e cura che hanno de le cose superflue, de le quali si genera inimicizia non solamente tra li distanti di diverse patrie, ma ancora tra quelli d'una medesima provincia, d'una medesima città, e d'una medesima

([1]) Cf. Caramella, *op. cit.*, p. 400.
([2]) Cf. Pflaum, *op. cit.*, p. 81.

casa, tra fratelli e fratelli, tra padre e figliuoli, tra marito e moglie. S'aggiungono con queste ancor altre superstizioni umane, che son cagione di crudeli inimicizie [1].

O efeito principal de uma passagem como esta, porém, não é propriamente *antropológico*, tal como aqui gostaríamos de igualmente a ver, mas sobretudo autobiográfico. Depois de em Génova ter podido viver com relativa calma e grande produtividade intelectual durante um período de quase seis anos, as convulsões do mundo político de então não deixaram de o continuar a afectar. Pelos documentos existentes, concretamente por uma carta enviada aos Abravanel para Barletta pelo rei Federigo de Nápoles (1496-1501) [2], sabemos como Leão Hebreu e seu pai Dom Isaac Abravanel foram, depois de mais uma vez alterada a conjuntura política, chamados de novo a assumir responsabilidades na corte de Nápoles. A carta, enviada pelo rei de Nápoles ao *capitán* e comunidade de Barletta com data de 10 de Maio de 1501, diz o seguinte:

Magnifici nobilis et egregii viri fideles nostri dilecti:

havendo noi cari li dilecti nostri don Isach Abrauanel e maestro Leone phisico suo figliolo per le loro virtú et desiderando se transferiscano con la loro famiglia in questa nostra citá de Napoli ad nostri servitii, volemo che da ciascuno li sia havuto lo debito reguardo. Et perciò ve dicimo et ordinamo che in tutte loro occurrentie et expeditione de negotii li debeate prestare omne adiuto iusto et favore necessario et oportuno et permettere che se ne possano venire expeditamente senza esserli dato impaccio et molestia alcuna, non facendo al contrario, per quanto havete cara la grazia nostra. [3]

O facto de este texto ter sido enviado a Leão Hebreu e a Dom Isaac para Barletta quer simplesmente dizer que esse era o local onde ambos nesse momento residiam. Por outro lado, esta alteração é também consequência do facto de por essa altura Génova ter já deixado de exercer a tolerância que a tinha caracterizado em relação aos judeus. Sabemos, com efeito, que a 5 de Abril de 1501 o governador da cidade publicou um decreto ordenando que *ogni iudeo o sia medico o non medico* tinha a partir desse momento de forçosamente se revestir com um *drapo giano* ao peito, *et sia epsa rotonditá larga saltem quatro digiti* [4]. Logo no dia 22 do mesmo mês a ordenação foi alargada também às mulheres. Devemos supor, por isso, que foi particularmente devido a estas e outras formas de discriminação que

[1] *Dialoghi*, pp. 56-57.

[2] Segundo documentos da época, a política de Federigo em relação aos judeus consistia essencialmente em os reconhecer como *subditi, amici, confederati et benivoli* (ver Nicola Ferorelli, *Gli Ebrei nell'Italia meridionale dall'età romana al secolo* XVIII, (Turim: 1915), p. 213. — Cf. Gebhardt, «Regesten», p. 51.

[3] *R. Archivio di Stato, Napoli, Collaterale Commune*, vol. XVIII, fo. 143 b. — Cf. Caramella, *op. cit.*, pp. 419-420; e Gebhardt, «Regesten», pp. 20-21.

[4] Giulio Rezasco, «Del segno degli ebrei», *Giornale ligustico di archeologia, storia e belle arti* (XV; XVI, 1888-1889). — Cf. Manupella, *op. cit.*, p. 420.

o nosso Leão Hebreu se viu forçado a abandonar a cidade de Génova e, com toda a probabilidade, a deslocar-se em direcção ao sul, para Monopoli onde, nas proximidades de Bari, Dom Isaac Abravanel se encontrava. A intenção de Leão Hebreu seria provavelmente a de convencer o pai a juntar-se a ele de modo a deslocarem-se para Barletta, pois aqui teriam podido esperar condições mais favoráveis para o exercício das suas respectivas funções.

Uma vez em Barletta, porém, a proposta que a Leão Hebreu chega da parte do rei de Nápoles é demasiado atraente para ser recusada. Daí que não tarde muito até que de novo se ponha a caminho dessa maior segurança e protecção, bem como de subsídios mais abundantes, que agora por ele esperavam em Nápoles. No caso de Dom Isaac, a ter-se efectivamente deslocado para Nápoles, isso aconteceu apenas por um breve período de tempo (talvez por mera cortesia em relação ao monarca que os convidava), pois que muito em breve o haveríamos de encontrar a viver já em Veneza, cidade que lhe era particularmente propícia para a realização dos seus trabalhos intelectuais, pois, além do mais, esta era agora uma das grandes capitais da nascente arte tipográfica ([1]). Leão Hebreu, por seu lado, estabeleceu-se de novo em Nápoles, onde, agora sob a protecção do rei de Aragão, entrou em 1501. Ao rei Federigo Leão Hebreu refere-se no v. 79 da sua *Lamentação* chamando-lhe *il mio re, che Iddio mi diede per mio benefattore* ([2]).

Pelo texto da *Telunah*, sabemos também que Leão Hebreu teve ainda um segundo filho, a que deu o nome de Samuel. Mais uma vez, porém, o destino em breve lhes imporia a mais dura pena da separação, pois que o menino haveria de falecer já em 1504 ([3]). Este acontecimento seria, tanto para Leão Hebreu como para a esposa, motivo de enorme dor e consternação. Na sua *Lamentação*, Leão Hebreu escreve estas linhas profundamente sentidas: *Ascolto tua madre ogni giorno piangere, quando te chiama: — Diletto del cuor mio, delizia mia! chi è colui che dal mio seno ti furò? chi ti ha areso perduto, o frutto dell'amor mio? — E come io non fui piú capace di sopportare il suo pianto né di celare la mia angoscia nell' intimo mio, la lasciai e mi recai a servire il mio re, che Iddio mi diede per mio benefattore: e così andai vagando e non trovai riposo e fui errante, in mezzo a Edom, fra il popolo del mio rogo; ne trovai guarigione per la mia ferita.* (vv. 76-81) ([4])

([1]) Sobre o tema, veja-se Domenico Bernoni, *Dei Torresani, Blado e Raggazoni, celebri stampatori a Venezia e Roma nel* XV *e* XVI *secolo* (Milão: 1890); assim como Bernhard Friedberg, *Geschichte der hebräischen Typographie in Italien, Spanien-Portugal, der Turkei und dem Orient seit ihrer Entstehung um etwa 1472*, editado, a partir de materiais de arquivo e fontes impressas, por B. Friedberg (Antuérpia: 1934).

([2]) Cf. Caramella, *op. cit.*, p. 399.

([3]) Cf. Pflaum, *op. cit.*, p. 81.

([4]) Cf. Caramella, *op. cit.*, p. 399.

Foi neste contexto de dor e saudade que Leão Hebreu acabaria por se dirigir a Veneza, onde passaria algum tempo colaborando com Dom Isaac no trabalho de publicar algumas das suas obras mais importantes. Durante a sua estadia em Veneza, Leão Hebreu compôs não só dois poemas de seis versos cada em hebraico como dedicatórias aos textos do seu pai *Zebach Pessach*, que é um comentário à *Pessach-Hagada* ([1]), bem como ao seu *Rosch Amanah*, que é um comentário ao texto dos *Treze Princípios da Fé* ([2]), mas também um outro poema, um pouco maior (dezanove versos), destinado a servir como dedicatória ao *Nachlath Aboth*, ou seja ao comentário que Dom Isaac escreveu sobre o texto do *Pirke Aboth* ([3]). Estas três obras que acabamos de mencionar foram publicadas pela primeira vez em Constantinopla em 1505-1506.

Depois do seu regresso a Nápoles, o nosso autor encontrou-se de novo com uma situação algo mais favorável, facto que se ficou a dever sobretudo à disposição amigável que encontrou da parte de Gonsalvo de Cordoba (1453-1515), o famoso *Gran Capitán*. Depois de ter levado de vencida as tropas francesas na batalha de Cerignola (Abril de 1503), Gonsalvo de Cordoba entrou na cidade de Nápoles em 1503, onde foi aclamado como vice-rei, tarefa que ele prontamente passou a exercer com um elevado grau de autonomia em relação ao poder central ([4]). Particularmente interessante para nós, no entanto, é o facto de a sua disposição ser especialmente favorável em relação aos judeus. Pelas indicações que temos, sabemos, por exemplo, que José Abravanel, irmão de Leão Hebreu, se mantinha activo não apenas em termos de relações comerciais de vulto com a corte e o fisco espanhol, mas como se pode deduzir de algumas entradas nos famosos *Diarii* de Marino Sanuto, chegou mesmo a fazer parte do círculo mais íntimo em que se movia o *Gran Capitán*, a quem se juntou em Messina em Fevereiro de 1501 ([5]). Mais ainda, dado que o próprio Dom Isaac fala do *seu Gran Capitán*, podemos também justificadamente assumir como dado o facto de Leão Hebreu aqui se ter encontrado em posição privilegiada, acabando mesmo por actuar como médico pessoal do vice-rei.

Como já mencionámos, foi aqui em Nápoles, entre 1504 e 1505, que Leão Hebreu compôs a sua preciosa *Telunah 'al ha-zeman* à qual nos temos vindo a referir

([1]) Para a tradução italiana deste poema, veja-se Caramella, *op. cit.*, p. 403.

([2]) Cf. *Ibidem*, p. 406.

([3]) Cf. *Ibidem*, pp. 405-406.

([4]) Acerca da vida do *Gran Capitan*, veja-se Paolo Giovio (1483-1552), *Le vite del Gran capitano e del marchese di Pescara, volgarizzate da Ludovico Domenichi*, edição de Costantino Panigada (Bari: G. Laterza & figli, 1931).

([5]) Veja-se, Marino Sanuto, *I diarii di Marino Sanuto*, editados por Rinaldo Fulin, Federico Stefani, Nicolo Barozzi, Guglielmo Berchet e Marco Allegri (Veneza: F. Visentini, 1879-1903), vol. III, col. 886, 1439 and 1474. — Cf. Gebhardt, «Regesten», p. 54.

com o título de *Lamentação sobre o Destino* ([1]). No seu conjunto, trata-se de um poema com 137 versos cujo valor deriva não apenas da sua qualidade poética, mas sobretudo em termos da ressonância da própria experiência humana que eles contêm. Nahum Slouschz, um reconhecido especialista em literatura hebraica, escreve o seguinte: *Au point de vue de l'histoire littéraire hébraïque, le poème, parsemé de mouvements lyriques sincères et d'images poétiques relève encore du domaine de la poésie judéo-arabe. Ce noble rejeton d'une grande famille judéo ibérienne nous a légué le chant du cygne de six siècles de floraison poétique non interrompue. Ce délicat humaniste y accumule, cependant, les longueurs, les répétitions et les conventions qui sont si chères à la poésie sémitique. Son* Zeman *— le Temps — est le même Sort ou* Fatum *que celui d'Abraham Ibn Ezra, par exemple.* ([2]) Trata-se, com efeito, de um poema, cujo título traduzido para latim seria qualquer coisa como *Lamentationes de mutatione temporum*, marcado por um profundo sentimento de *Saudade* e *Dor* do espírito, enfim, de uma expressão daquilo mesmo que consideramos ser parte da nossa condição de *ser-em-exílio*. Em nossa opinião, trata-se aqui de um poema valioso não apenas pela riqueza de informação que o autor nele nos dá acerca de si mesmo, mas também porque nos revela, de forma universal, uma profunda dimensão religiosa inerente ao espírito humano. Na expressão de Nahum Slouschz, Leão Hebreu revela-se aqui verdadeiramente *un type achevé du croyant juif dont la foi en Dieu n'est nullement ébranlée par les vicissitudes du Destin et du Temps* ([3]). Tal como o seu grande e ilustre predecessor Ibn Gabirol (c. 1022-c. 1070), Leão Hebreu revela-se neste poema possuído por um profundo sentido não apenas daquilo a que Heidegger haveria de chamar a *Frömmigkeit des Denkens*, mas também de uma *piedade* em tudo aderente aos contornos da *condição humana* ([4]).

([1]) A *Telunah 'al ha-Zeman*, poema auto-biográfico de Leão Hebreu, foi publicado pela primeira vez em *Ozar Nehmad* (vol. II) pelo famososo editor e colector de textos hebraicos antigos que foi Carmoly. Para além das edições já previamente mencionadas, podemos também salientar a seguinte versão da *Lamentação* publicada por Nahum Slousch em «Poésies hébraïques de Don Jehuda Abrabanel (Messer Leone Ebreo)», *Revista de Estudos Hebraicos*, 1 (1928) 192-230. A versão alemã de C. Gebhardt encontra-se publicada em *Dialoghi d'amore. Hebräische Gedichte* (Heidelberg; Londres; Paris; Amesterdão: C. Winter; Oxford University Press; Les Presses Universitaires; Menno Hertzberger, 1929).

Gostaríamos ainda de salientar aqui o facto de o poeta Edouard Roditi ter parafraseado a *Lamentação* de Leão Hebreu numa bela colecção de versos em inglês, a qual foi publicada pela primeira vez em 1931. No ano seguinte, em 1932, estes poemas foram traduzidos para alemão pela Soncino-Gesellschaft, mas, devido às circunstâncias da época, o manuscrito encontrou-se perdido até 1947. Em 1950 publicou-se em Berlim não apenas o *Complaint of Jehuda Abravanel*, mas também a versão alemã de Alexander Koval, cujo título é precisamente *Die Klage des Jehudah Abravanel*. Cf. Edouard Roditi, *Drei hebräische Elegien* (Berlim: K. H. Hensel Verlag, 1950), pp. 6-25.

([2]) Cf. Manuel Augusto Rodrigues, art. cit., pp. 551-552.

([3]) Cf. *Ibidem*, p. 552.

([4]) Vejam-se sobretudo vv. 123-131; cf. Caramella, *op. cit.*, pp. 401-402.

No final de contas, Nápoles haveria de ser também o lugar onde Leão Hebreu foi capaz de concluir o terceiro dos seus *Diálogos*, pelo menos no que diz respeito à sua estrutura mais fundamental. Isto, porém, não nos deve fazer esquecer o facto de que com a chegada a Nápoles do rei de Espanha, D. Fernando, *o Católico*, e a concomitante perda da posição de vice-rei por parte de Gonsalvo de Cordoba — ao embarcar para Espanha no dia 4 de Junho de 1507, o rei levou consigo o *Gran Capitán* —, Leão Hebreu viu-se de novo, e muito rapidamente, despojado dessa protecção especial por parte das principais figuras do poder local, as quais lhe tinham proporcionado, bem como à sua família, triunfos memoráveis contra algumas das maiores adversidades do destino que era o seu. Na verdade, a chegada do monarca espanhol trouxe consigo inexoráveis consequências negativas para a situação dos judeus em Nápoles. Por exemplo, já no dia 13 de Novembro de 1506 um decreto foi posto a circular mediante o qual aos judeus se exigia o assinalarem-se com um sinal específico, nomeadamente com o chamado *tundo rosso*. Logo a seguir, no dia 30 de Janeiro de 1507, um outro decreto foi publicado, onde se declaravam nulas todas as dívidas que os cristãos pudessem ter em relação a todo e qualquer judeu. Com efeito, e apesar de considerável oposição por parte da população local, vários foram por essa altura os esforços que se fizeram no sentido de estabelecer a Inquisição em Nápoles, facto este que se haveria de consumar em Novembro de 1509. Os efeitos não se fizeram esperar: em 1510 foi publicado um édito de expulsão aplicável a todos os judeus, ao qual se seguiria, em 1515, outro válido também para os cristãos novos ([1]). Desta forma se pode igualmente compreender, tal como acima mencionámos, a pressa que Leão Hebreu parece ter tido em ir visitar o seu pai, então residente em Veneza, na casa de um dos seus filhos. Dom Isaac Abravanel haveria de falecer um pouco antes do fim de 1508 ([2]).

Em consonância com um velho costume dos judeus sefarditas ([3]), Leão Hebreu escreveu por ocasião da morte do seu pai um outro impressionante poe-

([1]) Sobre este assunto, veja-se Luigi Amabile (1828-1892), *Il Santo officio della inquisizione in Napoli* (Soveria Mannelli, CZ: Rubbettino, 1987); Henry Charles Lea, *The Inquisition in the Spanish Dependencies: Sicily, Naples, Sardinia, Milan, the Canaries, Mexico, Peru, New Granada* (Nova Iorque: Macmillan, 1908).

([2]) Segundo documentos reunidos por C. Gebhardt, Don Isaac Abravanel deve ter falecido no dia 25 de Novembro de 1508. Cf. «Regesten», p. 54 s.

([3]) Pnina Navè, «Leone Ebreo's Lament on the Death of His Father», *in* Moshé Lazar, ed., *Romanica et Occidentalia: Études dédiées à la mémoire de Hiram Peri (Pflaum)* (Jerusalém: Hebrew University, 1963) 56-69, escreve: «When the overtowering personality of 15th century Sefardic Jewry, Don Yitshaq Abarbanel, died in Venice in the winter of 1508/9, sixteen years after the Expulsion from Spain, several dirges and laments must have been especially composed and recited at the funeral and during the period of mourning, according to Sefardic habit.» — Cf. Rodrigues, art. cit., p. 556.

ma de lamentação ([1]), pelo que na produção literária de Leão Hebreu temos a registar várias *Telunoth* (*Lamentationes*). Entre a *Lamentação sobre o Destino* e o poema de *Lamentação acerca da Morte de Seu Pai*, há a registar, naturalmente, semelhanças e diferenças. Enquanto que o primeiro poema tem um carácter essencialmente privado, a *Lamentação* escrita por ocasião da morte do seu pai destinava-se a ser proclamada em público, quer no momento de celebração do funeral quer por ocasião do memorial que se lhe haveria de seguir. É normal, por isso, que no centro de atenção esteja aqui a importância em vida assumida pelo agora defunto, em termos quer da sua participação na vida e destinos da comunidade quer das suas grandes realizações intelectuais. De salientar ainda, no entanto, é o facto de neste último poema se encontrarem ecos evidentes do conteúdo filosófico dos *Diálogos de Amor*, como por exemplo nas passagens em que se refere aos anjos. Com efeito, é pela teoria do Universo expressa pelos *Diálogos* que sabemos como para Leão Hebreu os anjos constituem aquelas «inteligências separadas» incondicionadas pelas vicissitudes da vida corporal e cuja missão é colaborar com a *Causa Primeira* ou *Origem* de todo o desenvolvimento que se dá no Ser. Segundo ele, as esferas das estrelas são precisamente movidas por estas inteligências separadas, as quais obedecem à *Causa Primeira* de tudo quanto é, ou seja, a Deus. Podemos, por isso, dizer que a proclamação de Leão Hebreu neste poema acerca da imortalidade da alma se deve entender no contexto da sua posição filosófica mais vasta segundo a qual mesmo o Sol e a Lua constituem imagens ou espelhos da Divindade, cujo brilho está pura e simplesmente dependente do tipo de preocupações que o indivíduo tem e manifesta durante a sua vida presente, preocupações essas que, por sua vez, não deixam também de ser resultado de algumas virtudes inatas ([2]).

Entre 1507 e 1509, Leão Hebreu visitou Veneza uma segunda vez, precisamente numa altura em que com toda a probabilidade estaria dedicando o melhor de si mesmo ao desenvolvimento e aprofundamento do seu projecto filosófico. De qualquer modo, podemos estar certos de que Leão Hebreu por essa altura tinha já uma

---

([1]) Em Eliakim Carmoly (1802-1875), *Histoire des médecins juifs anciens et modernes* (Bruxelas: Société Encyclographique des Sciences Médicales, 1844), § CX (Ouvrages de Don Jehuda Abarbanel), encontra-se a seguinte indicação: «IVo. Élégie sur la mort de son père, composée de quarante-six vers, sur le rythme de la célèbre complainte Zion haloh Thischali de Jehuda ha-Lévi. Ce poème, ainsi que le précédent (*Theluna aal ha-Zeman*), se trouve manuscrit dans le code 101 de notre collection.» — Cf. Gebhardt, «Regesten,» p. 26. Segundo Gebhardt, é muito possível que esta importante colecção de Carmoly tenha acabado por ir parar, vendida que foi primeiro em Frankfurt no ano de 1875 e depois feito parte da Colecção Günzburg em S. Petersburgo, à Biblioteca Lenine de Moscovo (*ibidem*, pp. 54-55).

([2]) Cf. Navè, *op. cit.*, p. 56. — A tradução portuguesa do poema encontra-se com o título de *Lamentação sobre a morte de seu pai* em Rodrigues, art. cit., pp. 585-588.

grande reputação em círculos intelectuais de renome, reputação esta que, por força das circunstâncias, não se pode inteiramente separar da fama associada com o nome de Isaac Abravanel. Sabemos, por exemplo, que algures entre 1506 e 1507 Dom Isaac Abravanel recebeu da parte de Saúl Cohen, natural da ilha de Creta e discípulo do filósofo Elias Delmedigo, uma série de perguntas filosóficas juntamente com o pedido de que as mesmas fossem consideradas não apenas por ele pessoalmente, mas também pelo seu filho, o nosso Leão Hebreu. O autor da carta faz menção da fama que Judah Abravanel tem, devido quer ao seu enorme conhecimento da filosofia dos gregos em geral e de Aristóteles em particular, quer à sua versatilidade no que respeita à «interpretação alegórica» da sabedoria dos antigos, tal como para nós está perfeitamente patente no texto tanto do segundo como do terceiro dos *Diálogos* [1]. Depois de lhe ter submetido as questões que lhe foram propostas pelo seu interlocutor de Creta, particularmente a que dizia respeito à difícil questão da *matéria-prima* (*prote hyle*), é absolutamente indisfarçável o orgulho com que na sua resposta Dom Isaac se refere ao seu filho Judah, colocando-o expressamente entre os mais distintos filósofos da Itália do seu tempo [2].

[1] O questionário a que nos referimos foi publicado em Veneza com o título *Schealoth Scha'ul* em 1574. Cf. H. Pflaum, *op. cit.*, p. 150, bem como Gebhardt, «Regesten», pp. 24-25. Acerca da «interpretação alegórica» de Leão Hebreu, veja-se Marco Ariani, *Imago fabulosa: Mito e allegoria nei «Dialoghi d'amore» di Leone Ebreo* (Roma: Bulzoni, 1984). Segundo a tradução de H. Pflaum, o autor do questionário refere-se a Leão Hebreu nos seguintes termos: «Wenn dein werter Sohn, der edle Rabbi Jehudah (es lebe der Gerechte und sein Same) sich dort (d. h. bei Isaak Abarbanel in Venedig) befindet, so möge mir werden, dass auch er sich meinen Fragen zuwende,... denn ich habe sagen gehört: «Jehudah ragt hervor in der Erforschung der ganzen griechischen Philosophie auf dem Wege des Eindringens in das Lehrgebäude des Philosophen (d. h. Aristoteles)... und außerdem betritt er einen merkwürdigen Weg tiefsinniger Forschung: er deutet die aus alter Zeit überlieferten Weisheitssprüche, um in ihnen, Allegorie und Gleichnisrede zu finden...»

[2] Segundo a tradução de Caramella, Dom Isaac considera que *appartiene indubbiamente ai più valenti filosofi d' Italia dei nostri tempi. Ed egli pensa che le opinioni di Ibn Roschd* [Averroes] *contennero maggior copia di ambiguità e di inesattezze che tutte le altre. Secondo il suo proprio parere, la prima materia è la corporeità, ed egli ne addusse prove dal V libro della Metafisica di Aristotile: ma siccome io non sono di questo suo parere, non l'ho rammentato.»* — Cf. Caramella, *op. cit.*, pp. 421--422. Na tradução de C. Gebhardt, a resposta completa de Dom Isaac ao *Schealoth Scha'ul* é a seguinte: «Und wisse, daß mein Sohn Don Jehuda Abrabanel seit zwei Jahren nicht in diesem Lande war; denn er war in Neapel mit seinem Gran-Capitan und mit dem spanischen König, der dorthin kam. Und jetzt als die beiden, der König und der Feldherr nach ihrem Lande, nach Spanien, gingen, kam mein Sohn hierher in mein Haus. Und es traf ihn auf dem Wege ein heftiges Fieber und er kam krank und sehr schwach an. Trotz aller seiner Schwäche sprach ich mit ihm über diese Frage, um deinen Willen zu erfüllen, denn er ist zweifellos der beste unter den Philosophen Italiens in dieser Generation. Er hat mich unterwiesen und mir gesagt, die Ansichten Ibn Roschds enthielten mehr Zweifel und Nichtigkeiten als alle übrigen Meinungen, und seine Ansicht ist, daß die erste Materie die Körperlichkeit sei. Dagegen erhob er Einwendungen und brachte Beweise aus dem 5. Buch des Aristoteles. Und da ich

O local ou locais em que Leão Hebreu terá vivido depois de deixar Veneza são-nos particularmente mal conhecidos. Poucas dúvidas restam, no entanto, acerca da existência de várias tentativas feitas no sentido de o levarem ao exercício da medicina em Roma. No prólogo à tradução espanhola dos *Diálogos*, cujo título é *Philographia Universal de todo el mundo* (Saragoça, 1584), Carlos Montesa, por exemplo, escreve o seguinte:

La otra occasión que me ha podudo mover, dejando aparte la sotileza de la obra, ha sido considerar que mi padre, el señor Hernando de Montesa, estando en compañia del Illustrissimo Don Diego de Mendoça, en la embaxada de Roma, en tiempo de nuestro sancto padre Julio tercero, quiso hacer esta traducion de lengua Latina en Española, en que fué escrita originalmente dal autor, con tan elegante estilo, que dió occasion á que qualquier nazion deseasse traduzilla en su proprio vulgar para participar de la amorosa philosophia que el libro contenea, porque fue en el tiempo que salio a luz de manos del autor la materia mas celebrada que en aquellos tiempos en Roma se vio ni oyó, por el buen crédito que el autor tenia. El autor fue medico y muy docto en todas facultades, as quien los Pontifices que alcanzo siempre hicieron mucha merced porque residiese en Roma y pudiessen gozar de su buena doctrina y dulce conversacion. (1)

Naturalmente, não é a simples afirmação segundo a qual Leão Hebreu foi alguém em relação ao qual *los Pontifices que alcanzo siempre hicieron mucha merced porque residiese en Roma y pudiessen gozar de su buena doctrina y dulce conversacion* que, por si só, nos permite concluir acerca da sua efectiva presença em Roma. Trata-se aqui, contudo, de uma forte indicação acerca dos esforços que ao nível da Cúria romana terão sido feitos no sentido de atrair os seus serviços. É sabido, por exemplo, que os papas da família Medici, ou seja Leão X e Clemente VII, andaram frequentemente à busca de bons médicos, os quais normalmente se encontravam entre os judeus. Neste contexto seria também de salientar o facto de este mesmo Don Diego de Mendoça a quem Montesa na passagem supracitada coloca em conexão com os *Dialoghi*, é o mesmo a quem Alessandro Piccolomini se refere (designando-o por *Signor Don Diego Mendozio, Orator di S. Maiestà appresso i Signor Venetiani*) na sua famosa *Institutione dell'huomo nato nobile* (Veneza: 1542), como sendo a pessoa de quem ele próprio teria requerido a continuação por escrito dos *Dialoghi d'amore* de Leão Hebreu. Ainda que sem grandes certezas, parece portanto plausível a possibilidade da existência daquilo a que poderemos chamar um período *Romano* na vida de Leão Hebreu. Enquanto tal, esta possibilidade sai ainda reforçada pelo facto quer de os *Dialoghi* terem encontrado a sua primeira edi-

mit ihm nicht übereinstimmte, erwähnte ich hier nur meine Ansicht. Denn jedes Mannes Meinung ist in seinen Augen die richtige, und was im Herzen ist, weiß nur Gott. Das ist es, was ich auf diese deine Frage zu antworten für gut befunden habe. Höre es und wisse es.»

(1) Cf. Pflaum, *op. cit.*, pp. 84-85.

ção em Roma ([1]), quer de, ainda durante o reinado do papa Júlio III (1550-1555), o nome de Leão Hebreu (Judah Abravanel) estar associado em alguns círculos romanos a pessoa de grande prestígio ([2]).

De mencionar seria ainda a existência de um documento (o qual, segundo indicações de Pflaum e de Gebhardt, se encontrou, pelo menos durante algum tempo, numa colecção privada em Haifa, Israel) referente às *Tekanot*, isto é, constituições, de uma «pia sociedade» fundada por judeus em 1516 na cidade de Ferrara e entre cujas assinaturas aparece, logo em segundo lugar, o nome de *Jehuda ben Joseph Abrabanel*. Seria este o nosso Leão Hebreu? G. Scholem, pelo menos durante algum tempo, inclinava-se para pensar que sim; a verdade, contudo, é que esse nome se refere antes a um filho de José Abravanel, ou seja, a um sobrinho de Leão Hebreu, então residente na cidade de Ferrara ([3]).

Para uma outra referência fundamentada a Leão Hebreu temos de esperar até ao ano de 1520. Foi nesse ano, com efeito, que em Pesaro se publicaram os comentários que Dom Isaac Abravanel escreveu sobre os últimos *Livros dos Profetas*, publicação esta a que Leão Hebreu, mais uma vez movido pela sua profunda piedade filial, acrescentou algumas linhas de celebração poética da obra do seu próprio pai. Por aí se vê, além do mais, que Leão Hebreu também supervisionou a impressão da obra, pelo que se pode deduzir ter ele, pelo menos durante algum tempo, igualmente residido em Pesaro ([4]).

Ainda a partir de documentos, é-nos igualmente conhecido o facto de Leão Hebreu ter por uma terceira vez voltado a residir em Nápoles, onde, como já seria de esperar, continuou a gozar de uma grande reputação. Com efeito, e na sequência do reconhecimento por parte das autoridades de Nápoles de que a ausência dos judeus estava acarretando para a vida local sérias implicações negativas (aquando da publicação do édito de expulsão em 1510 apenas 200 famílias judias foram contempladas com a possibilidade de permanecer no território),

([1]) Leon Hebreo, *Dialoghi d'amore* (Roma: Antonio Blado d'Assola, 1535).

([2]) Cf. Caramella, *op. cit.*, p. 424.

([3]) Sobre este ponto, veja-se Pflaum, *Die Idee der Liebe*, p. 82; bem como Gebhardt, «Regesten», p. 58. — Acerca da presença dos judeus, muitos deles portugueses, em Ferrara, veja-se, entre outros, Abramo Pesaro, *Memorie Storiche sulla comunità Israelitica Ferrarese* ([Bolonha]: Arnaldo Forni, 1986); e David B. Ruderman, *The World of a Renaissance Jew: The Life and Thought of Abraham Ben Mordecai Farissol* (Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1981).

([4]) Cf. Pflaum, *op. cit.*, p. 83; Gebhardt, *op. cit.*, p. 29. — As referências que Leão Hebreu faz à obra de seu pai, bem como ao seu próprio trabalho a ela respeitantes, são as seguintes: *I suoi commentari sopra i cinque libri della legge / son come dall'alto dei cieli sopra di essi discesi: e sugli otto libri delle profezie / veramente interpretò, veramente scrisse cose meravigliose. / Ecco qui tutti, i primi e gli ultimi, / sono stampati, divisi in sezioni, / composti per mano di un maestro e artefice, / che nell'arte della stampa è in capo agli eccelsi, / con l'aiuto del figlio primogenito di quel grande, dello studioso / Jehudah (questi è colui che canta tra le fronde)* (vv. 45-49) (cf. Caramella, *op. cit.*, p. 409).

Carlos V, a instâncias do vice-rei Don Raymundo de Cardona, decretou em 1520 uma nova política em relação aos judeus mediante a qual não só aumentava o número de membros da comunidade que poderiam residir em Nápoles, como também os impostos que deveriam pagar seriam reduzidos a metade, e isso para além da oferta de garantias de uma maior protecção judicial: *amplo indulto por qual quier delitto pena o culpa civil o criminal* [1]. Atenção especial merece-nos o facto de entre os treze pontos que constituem o decreto, um deles estar inteiramente dedicado aos privilégios que deveriam ser concedidos a Leão Hebreu e à sua família:

Item mandamos que maestre leon abrauanel medico y su casa y todos los que son comprehendidos en su guiage que tien particular no sean comprehendidos en este tributo antes que sean reseruados como a supernumerarios y no paguen cosa alguna antes que sean exemptos y francos y que el Illustre Virrey le despache el privilegio necessario tanto de franqueza susodicha como que gozen de todos los susodichos privilegios, capitulos y facultates que gozaren los otros judios que estuvieren en el dicho reyno en virtud dela presente capitulación.

Item los dichos judios anticiparan el tributo de un año luego que sea despachado el privilegio del dicho indulto, y guiage con las facultades, y capitulos suso dichos por el dicho Ill. Virrey por el qual se prestara todo favor en hazer que presto sean exigidos los dichos dineros por rendellos y pagallos a los que lo hauran prestado junctamente con los gastos, y interesses si algunos hauiere, y que ninguno sea dello exempto tanto en tierra demanial, como de baron excepto el dicho maestre Leon... [2]

Sabe-se, além do mais, que em 1512 um certo Don Jacob Abravanel, provavelmente um primo ou até mesmo sobrinho do nosso autor, foi objecto de uma excepção que para ele se abriu por ocasião das várias determinações que por essa altura foram feitas contra os judeus, o que certamente se terá devido aos bons serviços então prestados na corte napolitana por Leão Hebreu. Mesmo assim, podemos dizer que os privilégios concedidos a Leão Hebreu pela *capitulación* de 1520 foram algo extraordinário dentro do contexto social da época [3]. E a conclusão é que Leão Hebreu gozaria nessa altura de um enorme prestígio, tanto humano como profis-

[1] Cf. Pflaum, *op. cit.*, p. 148. — Para que a quantia de 1500 Ducados fosse alcançada, determinou-se simplesmente que o número de famílias judaicas residentes fosse aumentado: *consentimos que pueden hazer venir otras 40 o 50 casadas ricas de más de las que oy estam en el dicho reyno.* Veja-se também Attilio Milano, *Storia degli Ebrei in Italia* (Turim: G. Einaudi, 1963), p. 230 s.

[2] *R. Archivio di Stato, Napoli, Commune della Sommaria*, vol. LXVI, btw. Fol. 155 e fol. 156. — Cf. C. Gebhardt, «Regesten», p. 28; Pflaum, *op. cit.*, p. 148.

[3] A primeira parte desta *capitulación* foi publicada por Benedetto Croce, «Un documento su Leone Ebreo», *La Critica*, 12 (1914), 239-240. O documento é também mencionado, ainda que não transcrito, por Giuseppe Paladino, «Privilegi concessi agli Ebrei dal Viceré D. Pietro di Toledo (1535-36)», *Archivio storico per le provincie napoletane*, 38 (1913), 611-622, particularmente pp. 619-620.

sional. Caso contrário, como explicar todos esses esforços, repetidamente iniciados, no sentido de sempre de novo o fazer regressar a Nápoles? Por outras palavras, a observação de Montesa segundo a qual *los Pontifices que alcançó, siempre hizieron mucha merced porque residiese en Roma, y pudiessen gozar de su buena doctrina, y dulce conuersación* não pode ter deixado de corresponder à verdade dos factos. Pelo texto da *Capitulación* pode-se além do mais deduzir, concretamente pela referência que nela se faz a *su casa y todos los que son comprehendidos en su guiage*, que por essa altura Leão Hebreu viveria já acompanhado de seu filho Isaac, como se pode deduzir do sentido que normalmente se atribui à palavra *casa* ([1]).

Acerca da actividade desenvolvida por Leão Hebreu durante o terceiro período da sua estadia em Nápoles, encontram-se igualmente ecos nos famosos *Diarii* de Sanuto, concretamente quando aí se faz referência, numa nota enviada pelo correspondente de Sanuto em Nápoles no dia 1 de Abril de 1521, à pregação de Fra Francesco di l'Agnelina bem como das críticas públicas que este fazia acerca das mudanças mais recentes verificadas na política antijudaica, crítica essa que, infelizmente, não se ficava apenas nas palavras, mas se traduzia inclusivamente em gestos instigatórios da população local contra os judeus. Acabado de regressar de Veneza, onde também pregou, o frade Franciscano manifesta-se agora particularmente entusiasta em relação à política Veneziana de repressão contra os judeus. Por exemplo, ele exigia que os judeus, à imagem do que acontecia em Veneza, fossem permanentemente portadores de um sinal distintivo, concretamente de uma *berretta gialla*, a qual os exporiam a toda a espécie de abusos por parte da população, que em grande medida lhes era hostil. A influência do pregador Franciscano era tal que ele foi mesmo capaz de convencer os deputados com assento no *Seggi* a fazerem uma solicitação formal ao vice-rei no sentido de se implementarem tais medidas discriminatórias. Ora é precisamente aqui que se reflecte de novo a influência de Leão Hebreu, pois crê-se ter sido devido à sua expressa intervenção contra a discriminação de que a comunidade judaica estava a ser vítima que o vice-rei acabou por rejeitar, e severamente criticar, a resolução antijudaica que a assembleia dos *Seggi* tinha acabado de adoptar. Para além de proibir a publicação dessa resolução política, o vice-rei inclusivamente haveria de proibir que o Franciscano continuasse a sua pregação contra os judeus ([2]). Por outras palavras, parece ter sido

([1]) A *capitulación* de Raimundo de Cardona foi de novo validada e incluída nas determinações executivas publicadas por Francisco Fernando em 15 de Maio de 1521. Os agentes da burocracia do governo recebem aqui também ordem expressa para respeitar as instruções da lei *ad unguem et indiminute*. — Cf. Pflaum, *op. cit.*, p. 148.

([2]) O texto dos diários de Sanuto a que aqui se faz referência (*I Diarii*, vol. XXX, col. 133) é o seguinte: «Del dito, di primo April. Come, predicando de lì uno fra' Francesco di l'Agnelina, di l'hordine di frati di san Francesco Conventuali, il qual reprendendo quello si

sobretudo graças à presença e actuação de Leão Hebreu que, pelo menos durante algum tempo, o crescente movimento antijudaico em Nápoles acabaria por ser neutralizado ([1]).

Esta capacidade de intervenção da parte de Leão Hebreu não pode ser dissociada da sua reputação, sobretudo depois de ele se ter tornado médico pessoal do vice-rei Raimundo de Cardona. Mario Sanuto, o famoso Veneziano cujos *Diarii* constituem preciosa crónica em dialecto local dos acontecimentos da época (ele dispunha de uma rede de correspondentes espalhados por toda a Itália), refere ainda que quando em 1521 o cardeal Raffaello Riario, antigo camarlengo papal e decano do Colégio dos Cardeais, caiu seriamente doente ([2]), e o seu médico pessoal tinha declarado o caso já como perdido, foi *maestro Lion hebreo medico* o único capaz de o curar ([3]). Dada a situação da medicina no Renascimento, trata-se aqui, evidentemente, de um considerável elogio à capacidade médica do nosso autor ([4]).

As condições para o exercício da vida intelectual, sobretudo no caso de um judeu, continuavam a agravar-se, pelo que, no final de contas, não é assim tanto de estranhar que Leão Hebreu tivesse deixado os seus *Diálogos* incompletos. Sabemos como o terceiro diálogo deveria ter sido continuado por um quarto inteiramente dedicado à questão acerca dos *efeitos do amor*. O facto de este diálogo, com toda a probabilidade, nunca ter chegado a ser escrito pode ser explicado quer pela actividade cada vez maior de Leão Hebreu como médico, o que certamente lhe retirava tempo e disponibilidade para as suas actividades puramente intelectuais, quer pela crescente deterioração do contexto sociocultural em que se encontrava,

---

fa in questa terra e laudando la cità di Veniexia, dove havia predicado, et maxime contra hebrei che non portano di qui signali et a Veniexia portano bareta zalla, et di le gran dote si danno che ruinano le caxe, era stà posto leze non si desse più di ducati 3000 per dota; unde li eleti di Sexi si reduseno et proveteno che li hebrei portaseno barete zalle, e le dote non passasseno 3000 ducati. Ma li hebrei andono dal Vicerè, qual mediante maestro Lion hebreo medico, dito Vicerè mandò per li diti electi reprendendoli molto di quello che era cosa pertinente al Re a proveder di zudei e non a loro, e non volse si publicasse l'edito, raprendendoli assai; e cussì al frate non predicasse contra zudei, inzuriandolo assai.» — Cf. Gebhardt, *op. cit.*, p. 29. Veja-se igualmente Pflaum, *op. cit.*, p. 84, e Caramella, *op. cit.*, p. 423.

([1]) Como seria de esperar, os deputados da *Seggi* em Nápoles decidiram levar a questão até à Corte de Espanha, pelo que o resultado final foi mesmo a obtenção por parte do vice-rei da concessão legal segundo a qual os judeus de Nápoles teriam mesmo de se assinalar pelo uso do sinal distintivo acima mencionado. — Cf. Gebhardt, *op. cit.*, p. 32.

([2]) O Cardeal encontrava-se então, devido a dificuldades políticas em Roma, a residir em Nápoles. Sanuto deixa a sua doença sem nome, mas tudo leva a crer que se tratava de uma forma progressiva de paralisia: *Soa signoria è debolita di le gambe e braze, et di la lingua, parla con difficultà.* — *I diarii di Marino Sanuto,* vol. XXX (1521), col. 189. — Cf. Gebhardt, «Regesten», pp. 28-29.

([3]) Cf. Pflaum, *op. cit.*, p. 84.

([4]) Cf. Caramella, *op. cit.*, p. 423.

factor esse compreensivelmente desmotivante em termos de um qualquer empreendimento especulativamente mais exigente. Assim se pode compreender, portanto, que os *Dialoghi* tenham ficado incompletos ([1]).

Depois destas referências documentais a acontecimentos datados dos anos 1520 e 1521, deixamos de ter qualquer rasto documental acerca de Leão Hebreu até ao momento em que Mariano Lenzi, o primeiro editor dos *Diálogos de Amor*, claramente nos faz cair na conta de que por ocasião da primeira publicação dos *Dialoghi* em 1535 Leão Hebreu tinha já falecido:

Benché stimo (quando pur vi penso) far in un tempo due non piccoli guadagni: scioglier parte di questo obligo con voi, e obligarmi (se l'ombre obligar si possono) Maestro Leone. Ché avendo io questi sui divini DIALOGI tratti fuora de le tenebre in che essi stavano sepolti, e postoli quasi in chiara luce, e al nome di sì valorosa Donna (come voi sete) raccomandatili, credo certo ch'egli se ne debbia sommamente rallegrare, e di questo suo nuovo splendore e di così alta protezione molto restarmi obligato. ([2])

Apesar disso, Edmondo Solmi foi ainda até ao ponto de formular a hipótese segundo a qual a morte de Leão Hebreu teria occorrido em 1542 ([3]). A hipótese, porém, haveria de se revelar um caso típico de *quidproquo*. Solmi, com efeito, baseou o seu argumento numa referência que se encontra no volume IV da *Scientiarum omnium encyclopaedia* de Johann Heinrich Alsted (1588-1638), publicada em Leiden em 1649 e onde, entre as entradas referentes ao ano de 1542, se encontra a seguinte: *Leo Judae moriuntur* ([4]). Segundo Solmi, a designação *Leo Judae* não poderia ser senão uma alusão *all'Abarbanel, che veniva ad avere in quel torno l'età di settantasette anni*, [...] ([5]). Na realidade, porém, as palavras *Leo Judae* têm o sentido de *Leo*, o filho de Judá, e, por isso, não significam o mesmo que *Leo Juda* ou *Leo Judaeus*. Em ordem a justificar a dedicatória de Mariano Lenzi segundo a qual, ou seja em 1535, o autor dos *Dialoghi* já não vivia (... *avendo io questi suoi divini dialoghi tratti fuora delle tenebre in che essi stavano sepolti*...), Solmi especula que foi o próprio Leão Hebreu quem, a coberto do nome Mariano Lenzi, compôs esta dedicatória (ou seja, um texto em que o autor da obra é objecto dos maiores elogios ao mesmo tempo que é declarado morto) precisamente em ordem a escapar à censura e à perseguição que facilmente lhe seria movida pela Inquisição. Para Solmi, com efeito, era evi-

([1]) Cf. *Ibidem*.

([2]) Mariano Lenzi, «Ala valorosa madonna Aurelia Petrucci», in *Dialoghi*, p. X.

([3]) Cf. Edmondo Solmi, «La data della morte di Leone Ebreo», *Giornale storico della letteratura italiana*, 27 (1909), 446-447.

([4]) Johann Heinrich Alsted (1588-1638), *Ioan. Henrici Alstedii Scientiarvm omnivm encyclopaediae* (A Lvgdvuni: B Sumptibus Ioannis Antonii Hvgvetan & Marci Antonii Ravavd..., 1649), vol. IV, p. 227.

([5]) Cf. Solmi, art. cit., p. 446. — A ideia segundo a qual Leão Hebreu em 1542 teria 77 anos de idade pressupõe, naturalmente, que a data do seu nascimento foi 1465.

dente que *a tale mezzo doveva ricorrere nel secolo* XVI *un' Ebreo per pubblicare in Italia un suo libro* ([1]). Por mais desconhecidas que nos sejam as personalidades quer de Mariano Lenzi, o primeiro editor dos *Diálogos*, quer da senhora Aurelia Petrucci, a quem a edição de 1535 é dedicada ([2]), a tese Solmiana, mesmo em condições ideais, só muito dificilmente se poderia aceitar. Pflaum demonstrou que na sua base estava pura e simplesmente um erro de interpretação, pois que o *Leo Judae* de que fala a *Encyclopaedia* de Alsted é simplesmente o nome de um importante membro do movimento de reforma na Suíça, o qual, conhecido que foi mediante esse nome, faleceu em Zurique no dia 19 de Junho de 1542 ([3]).

O que aqui importa salientar é que quando em 1535 os *Dialoghi d'amore* foram, tal como se diz na dedicatória de Mario Lenzi, *tratti fuora delle tenebre in che essi stavano sepolti* e apresentados *in chiara luce*, já o nosso *Maestro Leone* tinha expirado. É plausível pensar, por isso, que a morte de Leão Hebreu terá ocorrido por meados da década de 20 do século XVI.

Finalmente, seja-nos permitida aqui também uma palavra acerca dessa estranha referência que, por algum motivo, se encontra nas edições aldinas dos *Diálogos de Amor* publicadas em 1541 e em 1545, em cujos títulos precisamente se lê *Dialogi di amore, composti per Leone Medico, di natione hebreo, et dipoi fatto Christiano.* Pelo próprio texto dos *Diálogos* sabemos, por um lado, que Leão Hebreu declara a sua adesão ao judaísmo, como quando escreve: *Come ch'io sia mosaico ne la teologale sapienzia, m'abbraccio con questa seconda via, però che è veramente teologia mosaica...* ([4]) Por outro, a referência que no texto se faz a *San Giovanni Evangelista*, juntamente com as referências a Enoch e a Elias, como exemplos de homens que não experimentaram a morte corporal, é claramente o resultado de uma adição espúria, provavelmente feita com a intenção de assegurar o *Imprimatur* necessário à publicação dos *Diálogos* ([5]). Na verdade, não deixaria de ser estranho, pelo menos até certo ponto, que a mesma pessoa que em 1520 escreveu um poema laudatório ao comentário sobre os *Profetas* escrito pelo seu próprio pai, e que ainda em 1521 intercedia a favor dos judeus de Nápoles tivesse, assim sem mais, abandonado o judaísmo em

---

([1]) *Ibidem*, p. 447. — No que respeita a exemplos históricos de situações como esta presuposta pelo argumento de Solmi, pode ver-se Moritz Gudemann (1835-1918), *Geschichte des Erziehungswesens und der Cultur der abendländischen Juden, während des Mittelalters und der neueren Zeit*, 2.ª ed. (Amesterdão: Philo Press, 1966).

([2]) A este respeito veja-se C. Gebhardt, «Regesten», pp. 61-62.

([3]) Cf. Pflaum, *op. cit.*, pp. 85-86. — A este propósito, veja-se *sub voce* a *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3.ª edição, melhorada, dirigida por Albert Hauck (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1896-1913).

([4]) *Dialoghi*, p. 302.

([5]) Cf. *Ibidem*, p. 240. Veja-se igualmente a nota explicativa de Giacinto Manuppella in *Dialoghi*, pp. 405-406.

que nasceu e cresceu. Sabemos que autores tais como Gedalja ben Jachja (no seu *Schalschelet ha-Qabbala*, 1560), Azaryah dei Rossi (no seu *Me'or 'Einayim*, 1573-75), Immanuel Aboab (na sua *Nomologia*, 1615-1625), bem como Abraham Cohen Herrera (na sua *Porta Caelorum*, 1620) se referem a Leão Hebreu sempre em termos que inequivocamente o tomam por um consagrado filósofo judeu. Não foi certamente por acaso que os próprios editores, concretamente a partir de 1549, corrigiram essa referência à possível conversão de Leão Hebreu, pelo que o título da obra maior do nosso autor logo de novo passou simplesmente a designar-se *Dialoghi di amore, composti per Leone Medico Hebreo.*

Originalidade e importância

Como texto filosófico, os *Diálogos de Amor* de Leão Hebreu estão longe de possuírem a espontaneidade e a originalidade que se encontram em autores como Platão, Aristóteles, Descartes, Hegel ou Kant, em cujas obras encontramos um pensamento com enorme pujança. No nosso autor, porém, não deixaremos de encontrar, apesar de circunstâncias muito diversas, igualmente uma grande força especulativa, ainda que de sinal diferente. Desde logo, com efeito, a Bíblia constitui para Leão Hebreu uma das fontes mais importantes do seu pensamento, pois esta é para ele, segundo o esquema mais típico da Escola filosófica de Alexandria, não só a *Verdade* suprema, mas igualmente a fonte privilegiada de toda a especulação filosófica. Com efeito, segundo Leão Hebreu, o próprio Platão e Aristóteles foram beber à fonte hebraica, explicando-se as suas diferenças respectivas apenas em termos das suas diversas leituras da mesma fonte.

Daqui, naturalmente, o *sincretismo* acentuado do método especulativo de Leão Hebreu, sincretismo que em si mesmo é simultaneamente o resultado do seu entendimento daquilo que a *filosofia* é e do papel nele naturalmente desempenhado pela atmosfera cultural do Renascimento. Nas conhecidas palavras de Roger Bacon, a atitude mais típica dos medievais era uma segundo a qual *Scito textu, sciuntur omnia*; esta máxima, porém, poderia igualmente aplicar-se aos filósofos do Renascimento, nomeadamente àqueles que nessa época, tal como o nosso autor, mais inclinados se encontravam para a tradição platónica. Tal como se pode ver pelos casos exemplares de Marsilio Ficino ou Pico della Mirandola, o ideal renascentista de sabedoria transformava o *homem sábio* precisamente naquele que basicamente se encontrava em posse de conhecimentos extensos acerca de muitas coisas; ou seja, o ideal refere-se essencialmente à imagem de alguém que, graças a uma extensa experiência de leitura, concretamente de textos em que se preserva a sabedoria mais arcana do Oriente, seria finalmente capaz de integrar essa sabe-

doria com todos os dados fornecidos pela *revelação*. A famosa tese de Pico della Mirandola de que *omni re scibili* é justamente expressão forte desta atitude de fundo dos intelectuais renascentistas. Para estes, *verdade* era algo antes e acima de tudo extensivo ao método aplicado e, concomitantemente, à extensão do conhecimento adquirido. Daí a natureza essencialmente enciclopédica dessa mesma verdade.

Com boas razões, podemos por isso aceitar como muito pertinente a designação dos *Dialoghi d'amore* de Leão Hebreu como uma verdadeira *enciclopedia de Quiñientos* (1). É bem possível que o enciclopedismo do nosso autor não tenha atingido o nível de um Giovanni Pico della Mirandola, mas também não há dúvida de que, mesmo neste campo, o seu mérito é inegável, sobretudo na medida em que na sua obra, e de forma bastante harmoniosa, consegue integrar temas filosóficos de origem não só grega, mas também árabe e hebraica. De entre os gregos, para além de citar poetas como Homero e Eurípides, Leão Hebreu demonstra possuir considerável familiaridade não apenas com Platão (e os platónicos em geral) e Aristóteles (e outros autores da escola peripatética), mas também com o pensamento de Pitágoras, Empédocles, Anaxágoras, os epicuristas e os estóicos, Plotino e Temistius, entre outros. Em relação aos clássicos greco-romanos, encontramos ainda nos *Diálogos de Amor* referências a Ovídeo, a Cícero e a Séneca. De entre os árabes, por outro lado, Leão Hebreu reflecte a influência de autores como Alfarabi, Avicena, Algazel e Averróis. Além disso os pensadores judaicos ocupam na estruturação do seu pensamento um lugar muito especial, pois muitos deles eram autores que ele conhecia devido à sua formação rabínica. No que se refere a pensadores hebraicos, no entanto, encontramos nos *Dialoghi* referências, para além dos autores da *Cabala*, apenas a Moisés Maimónides e àquele a quem ele afectuosamente chama *il nostro Albenzubron*.

Curiosamente, em Leão Hebreu não encontramos qualquer citação de textos escritos por pensadores cristãos da Idade Média, nem sequer, aliás, de outros filósofos contemporâneos destes, sejam eles platónicos, aristotélicos ou averroístas (2). De salientar é ainda o facto de que, no seu conjunto, o número de obras a que se faz referência nos *Dialoghi* é extremamente reduzido. Com efeito, para além da Bíblia, Leão Hebreu refere-se essencialmente, por um lado, a Platão, concretamente ao *Banquete*, ao *Fedro*, e ao *Timeu*, e a Aristóteles, nomeadamente à *Ética* e à *Política*; por outro, a Homero e à *Ilíada*. De entre os pensadores hebraicos da Idade Média, refere-se essencialmente ao *Moreh* [sic] *Nebuchuim* de Moisés Maimónides e ao *De fonte vitae* [sic] de Ibn Gabirol (3).

(1) Cf. Andres Soria Olmedo, *Dialoghi d'amore de Leon Hebreo: Aspectos literarios y culturales* (Granada: Universidad de Granada, Secretariado de Publicaciones, 1984), p. 99.
(2) Cf. Carvalho, *op. cit.*, p. 191.
(3) *Ibidem*, p. 192.

Quer pela temática inerente aos *Diálogos de Amor* quer pelo próprio entendimento que Leão Hebreu tem de si próprio, não nos podem restar dúvidas acerca do carácter profundamente platónico de toda a sua filosofia, um platonismo enraizado quer em algumas atitudes típicas da filosofia judaica quer naquelas que conhecemos serem algumas das orientações mais gerais da *Academia Florentina*. Como Judeu, Leão Hebreu foi essencialmente capaz de enxertar novos elementos na sua própria tradição, até ao ponto de a ele nos podermos referir como sendo quer um pensador verdadeiramente *medieval*, para quem a *Fé* em si mesma constitui *conhecimento* suficiente ou ainda para quem o *Moreh Nebuchim* de Maimónides constitui um verdadeiro *Guia*, quer um pensador *moderno*, sobretudo pelo uso que faz de novas fontes para a sua especulação quer, talvez sobretudo, pelo *sincretismo* da sua posição estritamente filosófica e, ainda mais, do seu método.

Em relação ao círculo de Florença, podemos dizer que Leão Hebreu partilha claramente quer do seu espírito quer da sua atitude, ainda que, por outro lado, tenhamos igualmente de dizer que uma das coisas que distingue o nosso autor em relação a autores como Marsilio Ficino e Pico della Mirandola é aquilo que Joaquim de Carvalho considera ser uma certa *pobreza de erudição* ([1]). O que aqui mais nos interessa, no entanto, é simplesmente sublinhar o facto de que tal como Ficino e Pico della Mirandola se esforçaram por *conciliar* o seu Cristianismo com a Academia (de Platão), assim também Leão Hebreu, o judeu de Portugal, tentou *conciliar* o seu Judaísmo com a Sabedoria acumulada dos platónicos. Só que isso acontece justamente na medida em que ele se manifesta perfeitamente capaz de integrar esse esforço quer com a atitude *medieval* do seu espírito filosófico quer com a herança expressamente cabalística e neoplatónica dos seus antecessores mais directos.

Se, como refere Joaquim de Carvalho, a obra do nosso autor pode por um lado ser considerada menos erudita do que a dos autores platónicos da Academia Florentina, o seu texto, por outro, é mais criativo e inspirado que o deles, como podemos aliás ver pelo simples facto de que, baseando-se apenas em algumas passagens do *Symposium*, Leão Hebreu foi capaz de delinear toda a arquitectura dos seus *Dialoghi* em função da interpretação global que do universo nos pretende dar em termos de amor. Leão Hebreu, de facto, parece estar consciente da sua própria vantagem em relação a Platão quando, numa mostra de grande autoconfiança, faz *Filone* simplesmente dizer: *Noi abbiamo confabulato de l'amore de l'universo più universalmente di quello che fece Platone nel suo Convivio.* ([2])

Não nos deve surpreender o facto de intérpretes tais como Menéndez y Pelayo, Carl Gebhardt, Eugenio Garin ou Raymond Marcel terem chegado à con-

([1]) *Ibidem*, p. 293.
([2]) *Dialoghi*, p. 241.

clusão de que, em si mesmos, os *Dialoghi d'amore* estão dotados de um carácter verdadeiramente excepcional dentro da tradição dos *Tratados sobre o amor* que tanta importância têm no contexto do Renascimento. Julgamos ser esta uma distinção que claramente lhes pertence devido à excepcional importância que eles atribuem à dimensão *cósmica* do amor. Seguindo as indicações que se encontram no discurso de Eryxymachus no *Banquete*, Leão Hebreu não hesitou em se distanciar de Platão ao recusar aceitar a noção que faz do *amor* um espírito maligno, pois isto simplesmente contradiz aquilo que ele considera ser a natureza divina do mesmo. Leão Hebreu está, por isso, determinado na defesa de uma posição que ele considera ser *sua* e não apenas uma simples recuperação daquilo que o *mestre* antes dissera. *Filone*, por exemplo, diz o seguinte:

Platone in quel suo Simposio *disputa solamente de la sorte de l'amore che negli uomini si truova, terminato ne l'amante ma non ne l'amato: però che questo principalmente si chiama amore, ché quel che si termina ne l'amato si chiama amicizia e benivolenzia. Questo rettamente lui diffinisce che è desiderio di bellezza. Tale amore dice che non si truova in Dio, però che quel che desia bellezza non l'ha né è bello, e a Dio, che è sommo bello, non gli manca bellezza né la può desiare, onde non può avere amore, cioè di tal sorte. Ma* [a] *noi, che parliamo de l'amore in comune, è bisogno comprendere egualmente quel che si termina ne l'amante, che presuppone mancamento nell'amante e quel che si termina nel'amato, che presuppone mancamento ne l'amato e non ne l'amante: e perciò noi non l'abbiamo diffinito desiderio di cosa bella (come Platone), ma sol desiderio d'alcuna cosa, o ver desiderio di cosa buona; la quale può essere che manchi a l'amante, e può essere che non manchi se non a l'amato, come è parte de l'amor del padre al figlio, del maestro al discepolo, de l'amico a l'amico, e tale è quel d'Iddio a sue creature: desiderio del ben loro, ma non del suo. E di questa seconda sorte d'amore concede e dice Platone e Aristotile, che gli ottimi e sapienti uomini sono amici d'Iddio e da lui molto amati, però che Iddio ama e desidera eternalmente e impassibilmente la loro perfezione e felicità; e già Platone dichiarò ch'il nome d'amore è universale a ogni desiderio di qual si voglia cosa e di qual si voglia desiderante, ma ch'in specialità si dice solamente desiderio di cosa bella: sì che lui non escluse ogni amore d'Iddio, ma sol questo speciale, che è desiderio di bellezza.* [1]

Numa passagem como esta, os traços mais importantes de *originalidade* que se podem distinguir têm a ver com o facto de Leão Hebreu, numa abordagem que é claramente diferente da desenvolvida por Giovanni Pico della Mirandola, colocar sob um único conjunto de relações fundamentais tanto a dimensão horizontal do *amor humano* como o impulso vertical próprio do *amor divino*, o qual liga Deus e as criaturas. A originalidade de Leão Hebreu, por consequência, tem a ver com a sua intenção explícita de desenvolver o que mais tarde haveria de ser designado uma

[1] *Dialoghi*, p. 187; veja-se igualmente *Dialoghi*, pp. 241-242 e 269.

filografia universal do amor ([1]). É justamente atendendo a este seu importante objectivo que Leão Hebreu passou largo tempo a olhar retrospectivamente para os diferentes modelos que a tradição filosófica lhe transmitiu.

O *sincretismo* de Leão Hebreu, como aliás Menéndez y Pelayo correctamente entendeu, é muito mais que uma mera tentativa de harmonizar as filosofias de Platão e de Aristóteles. Como já mencionámos, os *Dialoghi d'amore* constituem por si mesmos uma exposição das doutrinas filosóficas que remontam não só a Platão e a Aristóteles, mas também a pensadores Árabes e Hebreus, para além, evidentemente, de integrarem aquilo a que devemos chamar uma abordagem astrológica, cabalística e alegórica das questões em discussão ([2]). Tudo isto acontece, porém, sob a sombra (e, em certa medida, sob a orientação) de pensadores como Marsilio Ficino e Pico della Mirandola, com os quais, nas palavras de E. Garin, pelo menos *una strettissima parentela potrebbe venire puntalmente rintracciata* ([3]).

Os traços mais distintivos no que se refere à *originalidade* do nosso autor tem antes a ver com a descrição e vulgarização que a sua obra faz de diversas teorias respeitantes à questão do amor. Segundo Soria Olmedo, esta é mais uma razão para que os *Dialoghi sean abordados como fueron leídos, como un diálogo en lengua vulgar, no un tratado al estilo de las «summae» medievales* ([4]). Apesar de o nosso conhecimento acerca do género a que pertencem os *Diálogos* ser ainda muito escasso, sempre que olhamos para eles pela perspectiva do seu conteúdo logo nos apercebemos de que eles poderiam muito bem ter sido compostos para satisfazer o interesse dos *novos intelectuais*, que viriam mais tarde, como sabemos, a recebê-los com grande entusiasmo. Em termos sociológicos, pelo menos, não há dúvida de que a grande divulgação e receptividade que aos *Dialoghi* foi dada acabaria por representar uma mudança significativa em relação aos «círculos cerrados y misteriosos de las academias florentinas (Careggi, Orti Oricellari)» ([5]), precisamente onde floresciam os modelos doutrinais em que o nosso autor mais se inspirou. Podemos, deste modo, dizer que os *Diálogos de amor* de Leão Hebreu constituem como que um novo tipo de modelo enciclopédico no que respeita à distribuição de conhecimen-

([1]) Cf. *Philographia vniversal de todo el mvndo, de Los dialogos de Leon Hebreo,* traduzida de Italiano em Espanhol, corrigida e revista por Micer Carlos Montesa (Saragoça: En casa de Lorenço y Diego de Robles Hermanos, 1584).

([2]) Cf. Soria Olmedo, *op. cit.*, p. 100.

([3]) Cf. Eugenio Garin, *Storia della filosofia italiana* (Turim: G. Einaudi, 1966), p. 600.

([4]) Soria Olmedo, *op. cit.*, p. 101.

([5]) *Ibidem.* — Sobre o papel desempenhado pelas academias durante o Renascimento, veja-se Cesare Vasoli, «Le Accademie fra Cinquecento e Seicento e il loro ruolo nella storia della tradizione enciclopedica», Laetitia Boehm e Ezio Raimondi, eds., *Università, accademie e società scientifiche in Italia e in Germania dal Cinquecento al Settecento* (Bolonha: Il mulino, 1981), pp. 81-117.

tos, pois toda a obra parece estar orientada para colocar à disposição do leitor uma enorme quantidade de informação, mediante a análise da qual ainda hoje nos é dado penetrar todo um leque de teorias profundamente reveladoras dos géneros de conhecimento mais típicos e predominantes na Europa do século XVI [1]. Se, como escreve Michel Foucault, *les connaissances du XVIe siècle étaient constituées d'un mélange instable de savoir rationnel, de notions dérivées des pratiques de la magie, et de tout un héritage culturel dont la rédecouverte des textes anciens avait multiplié les pouvoirs d'autorité* [2], podemos considerar aqui também a importância verdadeiramente epocal da obra de Leão Hebreu. O valor *enciclopédico* dos *Dialoghi* pode ser visto, por exemplo, pelo uso que da obra faz Alessandro Piccolomini (1508-1578), homem ligado à chamada *Accademia degli Infiammati* em Pádua e ao seu programa de vulgarização de todo o conhecimento filosófico e científico do tempo [3]. O mesmo se poderia dizer do influxo exercido por Leão Hebreu sobre a obra de escritores como Benedetto Varchi (1503-1565), ligado à *Accademia degli Humidi* em Florença, ou mesmo de Sperone Speroni (1500-1588) [4].

Mas para verdadeiramente se compreender quer a *importância* quer a *originalidade* de que se revestem os *Dialoghi d'amore*, bem como a larga recepção de que gozaram nos círculos mais influentes da cultura cristã contemporânea, temos de nos referir ainda ao facto de que, na maior parte dos casos, eles não foram primariamente entendidos como uma obra de carácter especificamente judaico; pelo contrário, os *Diálogos* de Leão Hebreu quase nem sequer foram reconhecidos pelo judaísmo do seu tempo [5]. Julius Guttman refere-se igualmente ao facto marcante segundo o qual o grande interesse que nos *Diálogos* Leão Hebreu demonstra ter pela mitologia antiga é algo perfeitamente invulgar entre os judeus [6]. Joseph Klausner, por outro lado, compara Leão Hebreu a pensadores como Fílon de Alexandria, Ibn Gabirol e Baruch Spinoza concluindo com a observação de que estes sistemas de filosofia estão perigosamente próximos do *Panteísmo*, pelo que, diz

[1] Soria Olmedo, *op. cit.*, p. 101.

[2] Cf. Michel Foucault, *Les mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines* (Paris: Gallimard, 1989), p. 47.

[3] Sobre a *Accademia degli Infiammati*, veja-se Valerio Vianello, *Il letterato, l'Accademia, il libro: Contributi sulla cultura veneta del Cinquecento* (Padova: Antenore, 1988).

[4] Cf. Soria Olmedo, *op. cit.*, p. 101.

[5] Segundo Gustav Karpeles (1848-1909), *Geschichte der judischen Literatur*, 4.ª ed. (Graz: Akademische Druck u. Verlagsanstalt, 1963), os *Dialoghi d'amore* de Leão Hebreu representam como que uma renúncia em relação à *hebräischen Wahrheit*, já que, em vez de apresentar a *verdade judaica*, o autor optou precisamente pela apresentação do *misticismo neoplatónico*. — Cf. Gelb, *op. cit.*, p. 119.

[6] Julius Guttmann, *Die Philosophie des Judentums* (München: E. Reinhardt, 1933), p. 272: «Innerhalb der jüdischen Philosophie ist es ein Unerhörtes, daß heidnische Mythen mit unbefangenem Gefallen dargestellt und als Ausdruck philosophischer Wahrheit gedeutet werden.»

ele, faz perfeitamente sentido que tais autores nunca tenham verdadeiramente entrado na tradição judaica mais propriamente dita ([1]). Aquilo que aqui mais nos interessa salientar é, em todo o caso, o facto de a tentativa que Leão Hebreu faz de lançar como que uma ponte sobre o abismo ainda existente entre a tradição *hebraica* e o bloco *grego* de pensamento acabar por o tornar não só enormemente popular entre os pensadores cristãos do seu tempo, mas também, e quase na mesma medida, algo *suspeito* entre os intelectuais judeus ([2]). Na verdade, a ideia de um encontro, para não falar mesmo na ideia de uma síntese, entre *Atenas* e *Jerusalém* é algo a que o cristianismo parece ter estado sempre mais favoravelmente disposto do que o judaísmo tradicional. A complexidade da questão, no entanto, ultrapassa aqui os limites daquilo que nos seria possível dizer ([3]).

Em relação aos *Dialoghi d'amore* de Leão Hebreu, no entanto, devemos certamente insistir no facto de, apesar de tudo, os mesmos se encontrarem muito mais próximos daquilo a que convencionamos designar por *paradigma judaico* de pensamento do que daquele que, pelo menos de forma mais genérica, podemos considerar ser o *paradigma ocidental* do nosso pensar. Justificamos esta afirmação, em primeiro lugar, com o facto de o *diálogo* ser justamente a forma literária escolhida por Leão Hebreu para a realização da sua obra. Como sabemos, a forma dialógica de expressão era muito apreciada no contexto da cultura italiana nos inícios do século XVI. Neste sentido, a explicação mais óbvia para o uso que Leão Hebreu faz desta forma literária teria simplesmente a ver com o facto de, naturalmente, também ele desejar imitar a forma literária que então se impunha na terra onde acabava de encontrar refúgio. Por outro lado não podemos esquecer o facto de a *Weltanschauung* judaica estar toda ela organizada em função da ideia de que no coração do *mistério do ser* está precisamente o *diálogo* que Deus, o Criador, mantém com o

([1]) Veja-se Joseph Klausner, «Don Jehudah Abravanel e la sua Filosofia dell'Amore», *Rassegna Mensile di Israele*, VI-VII (1932), pp. 495-508.

([2]) Gelb, *op. cit.*, p. 119.

([3]) Acerca deste importante tópico pode ver-se, por exemplo, Lev Chestov, *Athens and Jerusalem*, tradução, com uma nota introdutória, por Bernard Martin (Athens, Ohio: Ohio University Press, 1966); St. R. L. Clark, *From Athens to Jerusalem: The Love of Wisdom and the Love of God* (Oxford: Oxford University Press, 1984); Leo Strauss, «Jerusalem and Athens: Some Introductory Reflections», *Commentary*, 43 (1967), 45-57; Id., «The Mutual Influence of Theology and Philosophy,» *The Independent Journal of Philosophy*, 3 (1979), pp. 111-118; David Novak, ed., *Leo Strauss and Judaism: Jerusalem and Athens Critically Revisited* (Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 1996). Pode igualmente ver-se, para uma problematização mais alargada, Jaroslav Pelikan, *What Has Athens to Do With Jerusalem? Timaeus and Genesis in Counterpoint* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1997); bem como, de novo em referência a um autor contemporâneo, Josef Reiter, «Differenz und Entsprechung. Überlegungen zum Verhältnis von biblischem Anspruch und griechischer Denkform bei E. Levinas», *Archivio di Filosofia*, 53 (1985), pp. 245-263.

homem, a criatura. Por outras palavras, o processo ontológico é no judaísmo entendido como sendo um acontecimento dialógico em função do qual Deus *chama* e o homem, pela sua liberdade, *responde* ([1]).

Deste modo, e apesar de uma das características literárias mais importantes do Renascimento ser justamente a elaboração de diálogos filosóficos com base em relações de amor ([2]), podemos dizer que a apropriação que Leão Hebreu faz do *diálogo* como forma literária preferida não pode deixar de ser indicação segura da sua mais profunda consciência de *ser-judeu*. Esta característica, aliás, torna-se particularmente evidente ao tomarmos ainda em conta, por exemplo, a importância filosófica associada com o papel desempenhado pelo *Cântico dos Cânticos* no contexto do pensamento hebraico da Idade Média ([3]). Com efeito, não há dúvida de que em grande parte da literatura judaica da Idade Média quase não há distinção entre a *poesia religiosa* e a *poesia do amor* ([4]). O *Cântico dos Cânticos*, afinal, simboliza na exegese judaica da Idade Média coisas como a relação que Deus estabelece

([1]) Para uma mais profunda compreensão do *princípio dialógico* inerente à *visão do mundo própria do judaísmo*, veja-se Martin Buber, *Daniel: Gespräche von der Verwirklichung* (Leipzig: Insel-Verlag, 1913); Id., *Ich und Du* (Leipzig: Insel-Verlag, 1923); Id., *Dialogisches Leben: Gesammelte philosophische und pädagogische Schriften* (Zurique: G. Müller, 1947); Id., *Zwiesprache: Traktat vom dialogischen Leben*, 3.ª ed. (Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 1978); Abraham Joshua Heschel, *Between God and Man: An Interpretation of Judaism*, selecção de textos, tradução e introdução de Fritz A. Rothschild (Nova Iorque: Free Press, 1975); Id., *God in Search of Man: A Philosophy of Judaism* (Northvale, N.J.: Jason Aronson, 1987). Evidentemente importantes são também os seguintes textos: Emmanuel Lévinas, «Le dialogue: Conscience de soi et proximité du prochain», *Archivio di Filosofia* (1980), pp. 345-357; Bernhard Casper, *Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers* (Freiburg i. Br.; Basel; Wien: Herder, 1967); Arno Münster, *Le principe dialogique: De la réflexion monologique vers la pro-flexion intersubjective: Essais sur M. Buber, E. Levinas, F. Rosenzweig, G. Scholem et E. Bloch* (Paris: Kime, 1997); Stephan Strasser, «De dialogische dimensie der waarheid», *Tijdschrift voor Filosofie*, 36 (1974), pp. 399-416; Id., «Buber und Levinas: Philosophische Besinnung auf einen Gegensatz,» *Revue internationale de philosophie*, 32 (1978), pp. 512-525.

([2]) Cf. Guido d. Ruggiero, *in* recensão crítica de: Heinz Pflaum, *Die Idee der Liebe: Leone Ebreo: Zwei Abhandlungen zur Geschichte der Philosophie in der Renaissance* (Tübingen: Mohr, 1926), *Critica*, xxv (1927), p. 396.

([3]) Sobre este tema pode ver-se Siegmund Salfeld, *Das Hohelied Salomo's bei den jüdischen Erklärern des Mittelalters nebst einem Anhange, Erklärungsproben aus Handschriften* (Berlim: Julius Benzian, 1879); Paul Vulliaud, *Le Cantique des cantiques d'après la tradition juive* (Paris: Éditions d'aujourd'hui, 1975). Igualmente elucidativo é o texto de Jacob Neusner, *Israel's Love Affair With God: Song of Songs* (Valley Forge: Trinity Press International, 1993).

([4]) A este respeito veja-se Dan Pagis, *Hebrew Poetry of the Middle Ages and the Renaissance*, com um prefácio por Robert Alter (Berkeley: University of California Press, 1991); Angel Saenz-Badillos & Judit Targarona Borras, ed., *Poetas hebreos de al-Andalus: Siglos X-XII*. Antologia dirigida por Angel Saenz-Badillos e Judit Targarona Borras (Cordoba: Ediciones El Almendro, 1988?); David Gonzalo Maeso, *El tema del amor en los poetas hebraico-españoles*

com o seu povo Israel, como podemos ver pela poesia de Ibn Esra ([1]), ou mesmo a relação (quando não mesmo tensão) que existe entre o *intelecto activo* (divino) e o *intelecto passivo* (humano) ([2]). A importância de tudo isto está em que, como Gelb realça ([3]), um dos factores mais estruturantes no processo de significação inerente aos *Dialoghi d'amore* reside precisamente na relação dialéctica que existe entre as figuras de *Filone* e de *Sofia*, as quais na obra nos aparecem como símbolos ora da *realidade* ora da *potencialidade*, ora de *Deus* ora da *criação*. As duas personagens estruturantes dos *Diálogos de Amor*, *Filone* e *Sofia*, constituem para Leão Hebreu como que uma representação dessa *Ur-relation*, ou princípio de relacionalidade, subjacente a todo o conteúdo filosófico da obra.

Sob a roupagem de um relacionamento entre um *amante* e a sua *amada*, *Filone* e *Sofia*, os *Dialoghi d´amore* de Leão Hebreu constituem, como pertinentemente observa Anthony Perry, uma série de discursos acerca de um conjunto enciclopédico de questões, todas elas unificadas pela *ideia do amor* ([4]). Na verdade, se o *primeiro* dos diálogos está organizado em função da tentativa que nele o autor faz de definir a *essência* do amor e do desejo, definição essencialmente baseada numa análise dos diversos tipos de bens ou objectos passíveis de serem amados, o *segundo* diálogo procura já expandir o horizonte de abordagem da problemática a partir de uma consideração exaustiva daquilo que o próprio Leão Hebreu considera ser a *comunidade* do amor. O *amor* deixa aqui de ser entendido apenas na sua dimensão humana e psicológica, e é apresentado como um facto verdadeiramente cosmológico, o que nos permite dizer que, segundo a estrutura temática dos *Dialoghi*, à *ontologia* do amor se segue uma *cosmologia* do mesmo. Isto, porém, ainda não é tudo, pois que no *terceiro* diálogo, o mais longo e mais importante dos três que nos chegaram, o autor ir-se-á concentrar sobretudo naquilo que consideramos ser um debate de natureza quase teológica acerca das *origens* do amor no universo. Será aqui que o *amor* vai acabar por ser explicitado na sua qualidade essencial de ser princípio definitório da relação que une Deus e a criação.

medievales (Granada: Universidad, Departamento de Hebreo y Arameo, 1971). Veja-se também Michael Sachs (1808-1864), *Die religiöse Poesie der Juden in Spanien* (Nova Iorque: Arno Press, 1980); Israel Levin and Angel Saenz-Badillos, *Si me olvido de ti, Jerusalen...: Cantos de las sinagogas de al-Andalus*, edição do texto hebraico, introdução, tradução e notas por Israel Levin y Angel Saenz-Badillos (Cordova: Ediciones el Almendro, 1992).

([1]) Cf. Siegmund Salfeld, *Das Hohelied Salomo's bei den jüdischen Erklärern des Mittelalters...*, p. 60. De Ibn Ezra, pode ver-se Moses Ibn Ezra (ca.1060-ca.1139), *El tiempo y la muerte: Las elegias de Moseh Ibn'Ezra*, editado por Angeles Navarro Peiro (Granada: Universidad de Granada, 1994).

([2]) Cf. Salfeld, *op. cit.*, pp. 80 e 99.

([3]) Cf. Gelb, *op. cit.*, p. 120.

([4]) Cf. T. Anthony Perry, *Erotic Spirituality: The Integrative Tradition From Leone Ebreo to John Donne* (Alabama: University of Alabama Press, 1980), p. 10.

A *originalidade* dos *Diálogos de Amor* de Leão Hebreu tem, pois, essencialmente a ver com o peculiar conceito de amor que a obra desenvolve. O amor aparece aqui não só como algo *transcendente* ao mundo, i.é, como um princípio localizado no domínio das ideias, mas sobretudo como força universal e imanente a repassar todos os degraus na hierarquia do ser. Segundo o nosso autor, as *obras* fundamentais do *amor* encontram-se já nos elementos e na sua constituição, e, a partir daí, em toda a geração que faz parte da vida vegetal e animal. A sua *obra* mais excelsa, porém, é o ser ele a *origem* do próprio ser humano. Daí que, como Gelb muito bem observa ([1]), a lógica inerente aos *Dialoghi* é tal que se exige ao ser humano não tanto permanecer na esfera da contemplação, como sobretudo descer ao mundo da acção, ou seja, aí mesmo onde o *amor*, na mesma medida em que é analizado, nos transporta do domínio das simples palavras para a inevitável concretude dos actos que as devem seguir. Em Leão Hebreu encontramos, por isso, uma alternância profundamente significativa entre aquilo que podemos considerar ser um profundo sentido de abstracção e um não menos profundo sentido do concreto. E se para críticos como Pompeati-Lucchini isto mesmo que acabamos de dizer constitui como que razão suficiente para pôr em questão o valor filosófico de toda a obra ([2]), para nós, pelo contrário, é aqui que mais propriamente reside um dos maiores e mais universais valores dos *Diálogos de Amor*, concedendo-lhes mesmo um certo traço de *modernidade*. O que não quer dizer, evidentemente, que Leão Hebreu não tenha permanecido um verdadeiro homem do Renascimento. Isto mesmo, aliás, podemos ver pelo facto de o seu entendimento do amor reflectir não só as posições mais típicas do neoplatonismo, mas também se abrir aos ensinamentos do *De rerum natura* de Lucrécio, obra esta que acabava de se tornar influente graças à recente descoberta por Poggio Bracciolini (1380-1459) de um manuscrito da mesma que até então se julgava perdido ([3]).

Por outro lado, como vimos, a ênfase colocada por Leão Hebreu na importância da *vida activa* é algo que não se pode separar do seu judaísmo, ou seja, de uma

([1]) Cf. Gelb, *op. cit.*, p. 120.

([2]) Cf. Arturo Pompeati-Lucchini, *Storia della letteratura italiana* (Turim: Unione Tipografico-editrice torinese, 1944-1950), vol. II, p. 521 (edição de 1965).

([3]) Cf. Pflaum, *Die Idee der* Liebe, *op. cit.*, pp. 14-22. — Acerca da descoberta no Renascimento deste particular manuscrito de Lucrécio, pode ver-se Enrico Flores, *Le scoperte di Poggio e il testo di Lucrezio*, 1.ª ed. (Nápoles: Liguori, 1980). Para uma clarificação de algum dos aspectos mais importantes da doutrina de Lucrécio sobre o amor, veja-se A. Betensky, «Lucretius on Love», *Classical World*, 73 (1980), pp. 291-299; Robert D. Brown, *Lucretius on Love and Sex.* A commentary on *De rerum natura* IV, pp. 1030-1287 (Leiden; Nova Iorque: E. J. Brill, 1987); Irving Singer, *Love in Ovid and Lucretius* (Nova Iorque: 1965-1966). Finalmente, para o estudo de outros elementos literários relativos à evolução da *ideia de amor* entre a Idade Média e o Renascimento, veja-se Giosuè Carducci, *Antica lirica italiana (canzonette, canzoni, sonetti dei secoli XIII-XV)* (Firenze: Sansoni, 1907).

religião mais centrada no *fazer* do que no *crer*. Poder-se-ia mesmo dizer que no judaísmo o *fazer* vem sempre antes do *pensar* ([1]). Naturalmente, se este princípio é válido em geral, então deve também poder aplicar-se à realidade do amor em particular. Podemos aqui salientar que na base da dinâmica mais própria aos *Dialoghi d'amore* está toda uma tentativa, ainda que por vezes de forma escondida, de demonstrar aquilo mesmo que no final da conversa entre *Filone* e *Sofia* mais parece querer impor-se, nomeadamente a convicção de que não é de todo suficiente que *Sofia* chegue ao ponto de se achar instruída acerca do significado e da importância universal do *amor*, antes, para ser consequente com a lição aprendida, se deva ver na obrigação de dar passos conducentes a um *conhecimento real*, que só se verificará mediante uma abertura concreta à própria possibilidade de uma relação total com *Filone*.

Não podemos, contudo, esquecer o facto de que a *originalidade* de Leão Hebreu é igualmente inseparável da sua visão do universo, a qual, do mesmo modo que a desenvolvida por um Marsilio Ficino, podemos caracterizar como sendo profundamente religiosa, pois toda ela está decididamente centrada na noção de que tudo é criado por Deus e de que tudo se encontra no processo de a Deus regressar. É aliás neste contexto que Leão Hebreu acabará por transformar a noção mais tradicional da *cadeia do ser* nessa que será a imagem mais forte de todo o pensamento, segundo a qual a totalidade do universo se transforma numa verdadeira *cadeia de amor*. Leão Hebreu apresenta esta ideia da animação universal de todas as coisas em termos de amor graças a uma grande multiplicidade de imagens, para o desenvolvimento das quais ele procura a ajuda integradora tanto da *filosofia* como da *teologia*. Na sua obra, finalmente, Leão Hebreu brinda-nos com uma enorme erudição, revestida de subtil dialéctica, e o projecto de uma síntese ousada, ainda que difícil, de filosofias tradicionais, mas sempre com vista a alcançar uma articulação adequada daquela que se tornará a sua posição mais própria e que, na falta de melhor termo, podemos designar como sendo a de um *Platonismo judaico* ([2]). O título *Diálogos de Amor* torna-se, pois, verdadeiramente *modesto* ao cairmos na conta de que o mesmo pretende precisamente cobrir todo um

([1]) Cf. Gelb, *op. cit.*, p. 177 (nota 109). — Seguindo a formulação do grande filósofo judeu Moses Mendelsohn (1729-1786), Karpelles (*op. cit.*, II, 1921, p. 374) formula este princípio da seguinte maneira: «Kein einziges der biblischen Gesetze lautet: "Du sollst glauben oder nicht glauben!" sondern alle heißen: "Du sollst tun oder nicht tun!"» Acerca desta oposição fundamental, veja-se ainda Jean-François Lyotard, «Agire prima di capire: L'etica di Levinas», *Aut-Aut*, 201 (1984), pp. 8-14; bem como Edith Wyschogrod, «Doing Before Hearing: On the Primacy of Touch», François Laruelle, ed., *Textes pour Emmanuel Levinas* (Paris: Jean-Michel Place, 1980), pp. 179-203.

([2]) Cf. Anthony Perry, *op. cit.*, p. 1.

leque de questões referentes aos mais diversos níveis de ser no universo, bem como às relações analógicas que existem entre esses diversos níveis de ser e, acima de tudo, ao processo da sua *unificação* total graças, agora sim, à força subjacente à *ideia de amor* ([1]).

A importância e significado que, por isso, devemos atribuir à obra filosófica de Leão Hebreu tem sobretudo a ver com a rejeição expressa que ele nos *Dialoghi* faz de todos os tipos de dualismos e, mais ainda, com a elaborada justificação que nos faz da sua ideia, talvez a mais profunda, acerca da unidade universal de todas as coisas ([2]). Sendo sem dúvida um herdeiro do *intelectualismo* Maimónideano, podemos facilmente entender por que razão é que Leão Hebreu identifica o *objectivo mais elevado do homem* em termos como *contemplação intelectual*, *afastamento do mundo* ou ainda «deleite nas ideias eternas de Deus» ([3]). Mas verificamos também, por outro lado, como o nosso autor desenvolve um certo pendor para aquilo que podemos designar por *erotismo*, pendor esse intimamente associado à tradicional leitura alegórica que no judaísmo também se faz do *Cântico dos Cânticos* ([4]). Segundo esta leitura alegórica, a intenção principal do *Cântico* é precisamente celebrar a «felicidade ébria da alma em união com Deus,» felicidade essa cujo exemplo supremo nos é dado em Moisés, o qual justamente «*morre com o beijo de Deus*» ([5]). Com efeito, acreditamos que no centro da intenção e originalidade de Leão Hebreu está a tentativa de fornecer, no contexto cultural da sua época, uma resposta plausível à questão que, como podemos ver por exemplos que vão desde a *epopeia* clássica a figuras como Camões, Cervantes, ou Shakespeare, para não mencionar muitos outros nomes tanto da literatura clássica como contemporânea, constitui um *Leitmotiv* certamente entre os mais dinâmicos em toda a história da *criatividade* humana, nomeadamente, a questão de saber qual o *porquê* e o *como* dessa força tão enigmaticamente forte e signifi-

---

([1]) *Ibidem*, p. 3.

([2]) Sobre este ponto, veja-se sobretudo William Melczer, «Relativity Before Einstein: Leo Hebraeus and G. P. Vico», *in* Dennis P. Ryan, ed., *Einstein and the Humanities* (Nova Iorque: Greenwood Press, 1987), 99-103. — Acerca da tensão que nos *Diálogos de Amor* obviamente existe entre *unidade* e *dualidade*, Anthony Perry comenta sobre como é pouco aquilo que existe «in common between Leone's concept of duality and the usual Manichean belief in the existence of an irreducible Evil in the world. Leone begins with different perceptions: that the creation is good (Genesis I) and that Satan himself is a servant of the Almighty (Job I). The problem, rather, is the conflict between *two desirable* goals, which Leone formulates in the most general way as contemplation versus action». Cf. Perry, *op. cit.*, p. 5.

([3]) Perry, *op. cit.*, pp. 5-6.

([4]) Para uma leitura da interpretação que ao longo da história do Ocidente se tem feito do *Cântico dos Cânticos*, pode ver-se ainda Hermann Timm, ed., *Das Hohe Lied Salomos: Nachdichtungen und Übersetzungen aus sieben Jahrhunderten* (Frankfurt am Main: Insel, 1982).

([5]) Cf. Perry, *op. cit.*, p. 6.

cativa no contexto da experiência global de *ser humano* e que, como desde o início sabemos, dá pelo nome de *amor* [1].

Particularmente interessante, neste caso, é o facto de Leão Hebreu, na sua resposta à questão, enveredar por um caminho em que não se pode dispensar a metáfora do universo como organismo, imagem esta, aliás, em função da qual o nosso autor finalmente pretende demonstrar ser o nosso amor e cuidado do mundo, o qual sempre passa pelo cuidado dos outros, uma forma superior de conduta e, por consequência, merecer todo o esforço de interpretação e entendimento, de que os *Dialoghi* são testemunho, com vista à decisão, sempre personalizada, de a seguir. A *filosofia do amor* de Leão Hebreu faz-nos, por outras palavras, compreender não só o facto de o amor, como diria, só um pouco mais tarde, Inácio de Loyola nos seus *Exercícios Espirituais*, consistir mais em acções do que em pensamentos, mas igualmente constituir uma actividade que em si mesma pertence às mais elevadas dimensões do ser humano. Com efeito, no contexto da teoria que no Renascimento fazia do *amor* a mais poderosa e tirânica de entre todas as paixões [2],

[1] Para uma abordagem mais séria desta problemática, pode recorrer-se a estudos tão variados como John Crawford Adams, *Shakespeare's Physic, Lore & Love* (Upton upon Severn: J. C. Adams, 1989); J. Robert Barth, *Coleridge and the power of love* (Columbia, Mo.: University of Missouri Press, 1988); Allan Bloom, *Love and Friendship* (Nova Iorque: Simon and Schuster, 1993); Elizabeth B. Browning, *Sonnets From the Portuguese* (Nova Iorque: Doubleday & Company, Inc., 1990); Miguel de Cervantes Saavedra (1547-1616), *Amor y sexo en Cervantes*, 1.ª ed. (Madrid: Altalena, 1981); Peter Dronke, «Héloise and Marianne: Some reconsiderations», *Romanische Forschungen*, 72 (1960), 223-256; Juan Pablo Echague, *El amor en la literatura* (Buenos Aires: Editorial Losada, 1941); Gabriel Joseph de Lavergne Guilleragues (vicomte de, 1628--1685), *Lettres portugaises et suites*, com uma introdução, fixação do texto e notas por Anne Marie Clin-Lalande (Paris: Librairie Générale Française, 1993); Jean H. Hagstrum, *Sex and Sensibility: Ideal and Erotic Love From Milton to Mozart* (Chicago, Ill.: University of Chicago Press, 1980); Id., *Esteem Enlivened by Desire: The Couple From Homer to Shakespeare* (Chicago, Ill.: University of Chicago Press, 1992); C. H. Charles Harold Herford, *Shakespeare's Treatment of Love & Marriage and Other Essays* (Londres: T. F. Unwin Ltd., 1921); Paul Kluckhohn, *Die Auffassung der Liebe in der Literatur des 18. Jahrhunderts und in der deutschen Romantik*, 3.ª ed. (Tübingen: Niemeyer, 1966); François Lasserre, *La figure d'Eros dans la poésie grecque* (Lausanne: Imprimeries Réunies, 1946); W. Thomas MacCary, *Friends and Lovers: The Phenomenology of Desire in Shakespearean Comedy* (Nova Iorque: Columbia University Press, 1985); Denis de Rougemont, *L'amour et l'Occident* (Paris: Plon, 1972); Friedrich Schiller, *Kabale und Liebe*, com uma interpretação de Hans-Erich Struck (München: Oldenbourg, 1994); Claudia Schmölders, ed., *Die Erfindung der Liebe: Berühmte Zeugnisse aus drei Jahrtausenden* (Munique: C. H. Beck, 1996).

[2] A este propósito, veja-se, por exemplo, o famoso poema de Antoine Héroët (1492?--1568), intitulado *La parfaicte amye*, o qual descreve precisamente o *poder* do amor, ou seja, a mais poderosa entre todas as paixões, em palavras como estas: *Nostre terre est subjette aux passions, / A ung millier de perturbations, / Dont y en a de maulvaises et bonnes. / Quand ceste là d'amour vient aux personnes, / Elle est si forte et a telle efficace / Qu'affections toutes aultres efface. / / Aultres pourroient estre en extremité, / Toutes ensemble, et d'une infinité / Troubler les sens de*

Leão Hebreu enriqueceu-nos com uma teoria cuidadosamente equilibrada na qual o *amor* se manifesta não só como a mais poderosa, mas também como a mais esclarecedora de entre todas as dimensões inerentes quer à mente quer ao coração do homem. Aquilo que Leão Hebreu mais pretende clarificar é precisamente que a *ligação dos corações* não se pode, ou deve, separar da *ligação das mentes*. A sua obra, por outras palavras, está animada por uma visão marcada por um grande optimismo e a mais profunda elevação espiritual. O *erotismo* espiritual de Leão Hebreu, para usar a expressão feliz de Anthony Perry, representa para nós uma verdadeira *fenomenologia do coração humano*, ou uma descrição das *obras da mente*, em função de uma verdadeira *redução* de todas as paixões humanas e de todas as dimensões da vida psíquica, a qual em si mesma é para ele parte integrante da vida do *cosmos*, à singularidade da *Ideia*, estetica e filosoficamente complexa, que é o *Amor*.

OBRAS (SELECÇÃO):

Dialoghi d'amore. Stampata in Roma: per Antonio Blado d'Assola, 1535 [MDXXXV].

Dialogi di amore, composti per Leone Medico, di natione hebreo, et dipoi fatto Christiano. 1541 [MDXLI].

Dialoghi di amore, composti per Leone Medico, di natione hebreo, et dipoi fatto Christiano. 1545 [MDXLV].

Dialoghi di amore, composti per Leone Medico Hebreo. In Vinegia: Paolo Manuzio, 1549 [MDXLIX].

Leon Hebriev de l'amovr. Tome Premier. a Lyon: Par Iean de Toynes, 1551 [MDLI]. [2 v.]

Philosophie d'amour de M. Leon Hebreu. Traduicte d'italien en francoys par le seigneur du Parc, Champenois. Lyon: G. Rouille & T. Payen, 1551. [675 pp.]

Philosophie d'amovr de M. Leon Hebrev. Traduicte d'Italien en Françoys par le Seigneur du Parc Champenois. Auec Priuilege du Roy. A Lyon: chez Guil. Rouille & Thibauld Payen, 1559 [MDLIX]. [820 pp.]

Leonis hebraei doctissimi, atqve sapientissimi viri de amore dialogi tres. Nuper a Ioanne Carolo Saraceno purissima, candidissimaq; Latinitate Donati. Necnon ab eodem et singvlis dialogis argumenta sua praemissa, & marginales annotationes suis quibusque locis insertae, alphabetico & locupletissimo indice his tandem adiuncto, fuerunt. Venetiis: Apvd Franciscum Senensem, 1564 [MDLXIIII]. [844 pp.]

Los dialogos de amor de Mestre Leon Abarbanel Medico y filosofo excelente. De nvevo tradvzidos en lengua castellana, y deregidos ala Maiestad del Rey Filippo. Con

l'homme et jugement; / Mais si l'amour y passe seulement, / Il veult regner seul et sans compaignie. / O bon tyrant! O doulce tyrannie. — Cf. Antoine Héroët, *La parfaicte amye*, edição crítica de Christine M. Hill (Exeter: University of Exeter, 1981), vv. 1595-1606. — Cf. Perry, *op. cit.*, pp. 6-7.

priuilegio della Illustrissima Senoria. En Venetia con licenza delli Svperiori: 1568 [MDLXVIII].

Philographia vniversal de todo el mvndo, de Los dialogos de Leon Hebreo. Traduzida de Italiano en Español, corregida, y añadida, por Micer Carlos Montesa, Ciudadano de la insigne Ciudad de Caragoça. Dirigida al muy Illustre Señor don Francisco Gasca Salazar Inquisidor Apostolico del Reyno de Aragon, y Maestre Escuelas de la Vniuersidad de Salamanca. Es obra sutilissima, y muy prouechosa, assi para seculares, como religiosos. Visto y examinado por orden de los Señores del Consejo Real. Con Licencia. En Çaragoça: En casa de Lorenço y Diego de Robles Hermanos, Año 1584. [(30) + 263 + (1) cc.]

La tradvzion del Indio de los Tres dialogos de amor de Leon Hebreo. Hecha de Italiano en Español por Garcilasso Inga de la Vega, natural de la gran Ciudad del Cuzco, cabeça de los Reynos y Prouincias del Piru. Dirigidos a la Sacra Catolica Real Magestad del Rey don Felipe nuestro señor. En Madrid: En casa de Pedro Madrigal, 1590 [MDXC]. [Volume de (12) cc. + 313 pp. + 31 pp. de indíces]

Dialoghi di amore; di Leone Hebreo, Medico. Di nuouo con diligenza corretti, & ristampati. In Vinetia: Appresso Gio. Battista Bonfadino, 1607 [MDCVII]. [295 cc.]

Dialoghi d'Amore. Poesie Hebraiche. Ristampati con Introduzione di Carl Gebhardt. Heidelberg; 'S Gravenhage; London: Carl Winters Universitätsbuchhandlung; Martinus Nijhoff; Oxford University Press, 1924. [XVI + cc. 38 + 76 + 156 + 30 + p. IV pp.]

«Klage gegen die Zeit von dem Weisen Don Jehuda Abrabanel», tradução de Carl Gebhardt in *Der Morgen* 3 (1928): 662-69.

«Poésies hébraïques de Don Jehuda Abrabanel (Messer Leone Ebreo)», texto hebraico revisto e anotado, seguido de uma versão e explicações em francês por Nahum Slouschz, *Revista de Estudos Hebraicos,* 1 (1928): 192-230.

Dialoghi d'amore, edição de Santino Caramella, Bari: G. Laterza & figli, 1929. [457 pp.]

Dialoghi d'amore. Hebräische Gedichte, edição, com uma apresentação da vida e da obra de Leão Hebreu, bibliografia e índice dos *Diálogos;* tradução do texto hebraico, índices, documentos e anotações de Carl Gebhardt, Heidelberg; London; Paris; Amsterdam: C. Winter; Oxford University Press; Les Presses Universitaires; Menno Hertzberger, 1929. [122 pp.]

«Poesie Ebraiche (versione letterale)», in *Dialoghi d'Amore,* edição de Santino Caramella, pp. 395-409, Bari: Laterza, 1929.

The Philosophy of Love, tradução inglesa de F. Friedeberg-Seeley e Jean H. Barnes, com uma introdução por Cecil Roth, Londres: The Soncino press, 1937. [xv, 468 pp.]

Los dialogos de amor, Buenos Aires: Gleitzer Editor, 1944. [448 pp.]

Dialogos de amor, edição segundo a de Madrid de 1590, com observações preliminares de Eduardo Julia Martinez; traduzido por Garcilaso Inca de la Vega, Madrid: Libreria General Victoriano Suárez, 1948-1949. [2 v.]

Diálogos de amor, tradução e prólogo de David Romano, Barcelona: José Janés Editor, 1953.

Diálogos de amor, introdução, tradução e notas de Reis Brasil, Lisboa: Livraria Portugal, 1968. [2 v.]

Dialogues d'amour, tradução franciscana atribuída a Pontus de Tyard e publicada em Lyon, 1551, por Jean de Tournes; edição, com uma introdução e notas, por T. Anthony Perry, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1974. [328 pp.]

Diálogos de Amor, vol. I: *Texto Italiano, Notas e Documentos*; vol. II: *Versão Portuguesa & Bibliografia*, texto fixado, anotado e traduzido por Giacinto Manuppella, Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1983. [619 pp. + 466 pp.]

Dialogos de amor, tradução de Carlos Mazo del Castillo; introdução, edição, notas e índices por José Maria Reys Cano, Buenos Aires: Promociones y Publicaciones Universitarias, 1986.

Dialogos de amor, tradução de Garcilaso de la Vega, el Inca, introdução e notas por Miguel de Burgos Nuñez, Sevilha: Padilla Libros, 1989. [63, 313 pp.]

Dialoghi d'amore: Dialoge zwischen Filone und Sophia über die Liebe, apresentado, traduzido e parafraseado por Sergius Kodera, Viena: Universidade de Viena, Diss., 1993.

BIBLIOGRAFIA (SELECÇÃO):

Ariani, Marco, *Imago fabulosa: Mito e allegoria nei «Dialoghi d'amore» di Leone Ebreo*. Roma: Bulzoni, 1984. [244 pp.]

Barata-Moura, José, «Amizade humana e amor divino em Leão Hebreu», *Didaskalia*, 2 (1972): 155-175.

— «Leão Hebreu e o sentido do amor universal», *Didaskalia*, 2 (1972): 375-402.

Bellinotto, Elena Ofelia, «Estudio sobre los *Diálogos de Amor*», *Revista da Faculdade de Letras*, 15 (1973): 161-218.

— «Un nuevo documento sobre los *Dialoghi d'Amore* de Leone Ebreo», *Arquivos do Centro Cultural Português*, 7 (1973): 399-409.

Bonfil, Roberto, «The History of the Spanish and Portuguese Jews in Italy», in *Moreshet Sepharad = The Sephardi legacy*, vol. II, editado por Haim Beinart (Jerusalém: Magnes Press, Hebrew University, 1992).

Brasil, Reis, «Leão Hebreu e Camões», *Estudos de Castelo Branco*, 13 (1964).

Carvalho, Joaquim de, «Leão Hebreu, Filósofo (Para a História do Platonismo no Renascimento)», in *Obra Completa. I: Filosofia e História da Filosofia (1916-1934)*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1978, 149-297.

Damiens, Suzane, *Amour et Intellect chez Léon l'Hébreu*, Toulouse: E. Privat, 1971. [187 pp.]

Delitzsch, Franz, «Leo der Hebräer: Charakteristik seines Zeitalters, seiner Richtung und seiner Werke», *Litteraturblatt des Orients*, n.os 6-7-8 (1840): 81-90; 97-105; 113-120.

Dionisotti, Carlo, «Appunti su Leone Ebreo», *Italia medioevale e umanistica*, 2 (1959): 409-428.

Elldrot, R., «Sir John Harington and Leone Ebreo», *Modern Language Notes*, 65 (1950): 109-110.

Gebhardt, Carl, «Regesten zur Lebensgeschichte Leone Ebreos», in *Dialoghi d'amore. Hebräische Gedichte*, Heidelberg; London; Paris; Amsterdam: C. Winter; Oxford University Press; Les Presses Universitaires; Menno Hertzberger, 1929, pp. 3-66.

Gelb, Georg, «Leone Ebreos *Dialoghi d'Amore*», Diss., Leopold-Franzens-Universität, Innsbruck, 1983.

Idel, Moshe, «Kabbalah and Ancient Philosophy in R. Isaac and Judah Abravanel», in *The Philosophy of Leone Ebreo*, edição de Menachem Dorman e Z. Levi (Tel Aviv: 1985), 73-112.

Ivanoff, Nicola, «La beauté dans la philosophie de Marsile Ficin et de Léon Hébreux», *Humanisme et Renaissance*, III (1936): 12-21.

Ivry, Alfred, «Remnants of Jewish Averroism in the Renaissance», in *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, edição de Bernard D. Cooperman, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983, 243-265.

Klausner, Joseph, «Don Jehudah Abravanel e la sua Filosofia dell'Amore», *Rassegna Mensile di Israele*, VI-VII, n.º 11-12 (1932): 495-508; 22-41.

Kodera, Sergius, *Filone und Sofia in Leone Ebreos Dialoghi d'amore: Platonische Liebesphilosophie der Renaissance und Judentum*, Frankfurt am Main; Nova Iorque: P. Lang, 1995. [203 pp.]

Lesley, Arthur Michael, «The Place of the *Dialoghi* in Contemporaneous Jewish Thought», in *Ficino and Renaissance Neoplatonism*, edição de Konrad Eisenbichler e Olga Z. Pugliese, Ottawa: Dovehouse Editions, 1986, 69-86.

Levy, Sam, «Lamentação contra o tempo (ou destino): Poema de Juda Abravanel, dito Leão Hebreu», in *Congresso Luso-Brasileiro sobre Inquisição*, coordenação de Maria Helena Carvalho, Lisboa: Sociedade Portuguesa de Estudos do Século XVIII; Universitária Editora, 1989-1990.

Melczer, William, «Relativity Before Einstein: Leo Hebraeus and G. P. Vico», in *Einstein and the Humanities*, edição de Dennis P. Ryan (Nova Iorque: Greenwood Press, 1987), 99-103.

Milburn, Alan Ray, «Leone Ebreo and the Renaissance», in *Isaac Abravanel: Six Lectures*, edição de J. B. Trend e H. Loewe (Cambridge: University Press, 1937), 133-156.

Munk, Salomon, «Notice sur Léon Hébreu», in *Mélanges de philosophie juive et arabe*, (reimpressão da edição de 1927 publicada pela Vrin, Paris), (Nova Iorque: Arno Press, 1980), 522-528.

Navè, Pnina, «Leone Ebreo's Lament on the Death of His Father», in *Romanica et Occidentalia: Études dédiées à la mémoire de Hiram Peri (Pflaum)*, edição de Moshé Lazar (Jerusalém: Hebrew University, 1963), 56-69.

Perry, T. Anthony, *Erotic Spirituality: The Integrative Tradition From Leone Ebreo to John Donne*, Alabama: University of Alabama Press, 1980. [143 pp.]

Pflaum, Heinz, «Die Elegie des Jehudah Abarbanel (Elegie über das Schicksal. Von dem weisen Don Jehudah Abarbanel)», *Soncino-Blätter. Beiträge zur Kunde des jüdischen Buches*, I (1925-1926): 105-111.

— *Die Idee der Liebe: Leone Ebreo: Zwei Abhandlungen zur Geschichte der Philosophie in der Renaissance*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1926. [158 pp.]

Pina Martins, José Vitorino de, «Livros quinhentistas sobre o amor: Apostila bibliográfica», *Arquivos do Centro Cultural Português*, 1 (1969): 80-123.

Pines, Shlomo, «Medieval Doctrines in Renaissance Garb? Some Jewish and Arabic Sources of Leone Ebreo's Doctrines», in *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, edição de Bernard D. Cooperman (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983), 365-398.

Raith, Werner, «Das Problem des Bildes: Untersuchung anhand der *Dialoghi d'Amore* des Leo Hebraeus», *Zeitschrift für philosophische Forschung* (1965): 510-528.

Reys Cano, José Maria, «Las fuentes de León Hebreo: Un ejemplo de síntesis renacentista», in *El Renacimiento italiano: Actas del II Congreso Nacional de Italianistas, Murcia, 1984* (Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1986), pp. 455-463.

Rodrigues, José Narciso. «A filosofia de Leão Hebreu: O amor e a beleza», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 15 (1959): 349-386.

Rodrigues, Manuel Augusto, «La obra poética de Leão Hebreu: "A Lamentação sobre a Morte de seu Pai"», in *Actas de las Jornadas de Estudios Sefardíes: Cáceres 24-26 marzo 1980*, ed. António Viudas Camarasa (Cáceres: Universidad de Extremadura, Instituto de Ciencias de la Educación, 1981), 177-185.

— «A obra poética de Leão Hebreu. Texto hebraico com versão e notas explicativas», *Biblos: Revista da Faculdade de Letras*, 57 (1981): 527-595.

Saitta, Giuseppe B., «La filosofia di Leone Ebreo», *Giornale critico della filosofia italiana*, 5 (1924): 12-19.

Solmi, Edmondo, *Benedetto Spinoza e Leone Ebreo: Studio su una fonte italiana dimenticata dello Spinozismo*, Modena: G. T. Vincenzi e Nipoti, 1903. [96 pp.]

— «La data della morte di Leone Ebreo», *Giornale storico della letteratura italiana*, 27 (1909): 446-447.

Sonne, Isaia, *Intorno alla vita di Leone Ebreo*, Firenze: «Civiltà Moderna», 1934. [37 pp.]

Soria Olmedo, Andres, *Dialoghi d'amore de Leon Hebreo: Aspectos literarios y culturales*, Granada: Universidad de Granada, Secretariado de Publicaciones, 1984. [184 pp.]

Vila-Chã, João J., *Amor Intellectualis? Leone Ebreo (Judah Abravanel) and the Intelligibility of Love*, vol. I: *Leone Ebreo in the context of the renaissance*; vol. II: *Analysis of the Dialoghi d'amore*; vol. III: *The Wirkungsgeschichte of the Dialoghi d'amore*. [Dissertation PhD.], Chestnut Hill, Mass.: Boston College, 1998. [1200 pp.]

Yavneh, Naomi, «The Spiritual Eroticism of Leone's Hermaphrodite», in *Playing With Gender: A Renaissance Pursuit*, edição de Jean R. Brink, Maryanne Cline Horowitz, e Allison P. Coudert (Urbana: University of Illinois Press, 1991), 85-98.

Zimmels, Bernhard, *Leo Hebraeus, ein jüdischer Philosoph der Renaissance: Sein Leben, seine Werke und seine Lehren*, Breslau: Verlag von Wilhelm Köbner, 1886. [120 pp.]

— *Leone Hebreo: Neue Studien*. Viena: Separatabdruck aus «Die Neuzeit» (30-32. Jahrgang), 1892.

Capítulo Três

Filosofia e teologia na diáspora do século XVI: Samuel Usque, Bernardim Ribeiro e Emanuel Aboab

J. Pinharanda Gomes

A regra de ouro segundo a qual a Filosofia é grega e a Torah hebraica nunca deixou de vigorar no pensamento do povo judeu, separado do mundo para o sacerdócio real de Iavé. Esta regra determina dois efeitos: o primeiro, é o de que a verdadeira filosofia consiste na teologia; o segundo, que a teologia, antes de mais, atende à compreensão do povo situado, da humanidade em crise desde o mistério da ruptura da primeira aliança. Ambos os efeitos se exprimem na perspectiva da piedade e do temor, princípio de sabedoria, de modo que a especulação hebraica, mesmo quando mista, ou seja, mesmo quando aclimatada a outras culturas, visa muito mais um escopo existencial do que um projecto de conhecimento abstracto. *Filosofar* constitui uma abordagem ao *viver* segundo o modelo do *crer*.

Durante a Idade Média, na condição sefardíta, os judeus viveram em paz e em harmonia social, com seu estatuto de liberdade e de autonomia, protegidos pela autoridade régia. Por isso, a filosofia medieval dispôs de ócio para a especulação teológica, sem o arrepio do drama vital imediato. Ora, os fins do século XV provocaram novo arrepio à situação política e social do povo hebreu, de onde o carácter clamativo, querigmático e profético-messianológico do contexto especulativo da história de Israel no trânsito europeu e na diáspora hispânica.

O alicerce da profecia é a virtude da esperança, e a coluna mestra é a fé. A esperança é tautológica, repetitiva e projectiva. Corresponde-lhe o poder da insistência, e da capacidade para afirmar o desejável contra o provável. A profecia é tautológica, os refrãos dos cânticos passam da pura ordem formal para a complexa exigência do pensamento perante a vida. Tudo isto se revela na tautologia da história hebraica: há sempre um tempo para Jeremias chorar, tal como há sempre um tempo para Isaías entoar cânticos de júbilo.

Após os decretos manuelinos de expulsão, as calamidades que se abateram sobre a nação santa propiciaram a pura aceitação jeremíaca, feita de pranto e de lamento, nanja de suicídio que, mesmo apoiado na radical lealdade, significa a re-

beldia angélica aos projectos divinos para a liberdade das criaturas. Jeremias foi, porém, o mais amado e o mais meditado dos profetas dos começos do século XVI, na condição portuguesa. Versículos jeremíacos circularam em vulgar e serviram de catequese de esperança aos criptojudeus, enquanto os foragidos, mais ao tarde, louvariam a Deus por estarem vivos, e por lhes ter sido dado ver o desastre de Alcácer Quibir, em que o Senhor pagou aos portugueses, medida por medida, os males cometidos ao povo judaico. A vida espelhou-se na literatura, fosse poética ou alegórica, pastoral ou parenética, histórica ou querigmática.

Da literatura de transbordo e de lamentação, deduzida da crónica e versada na profecia, é superior exemplo o *Nahom Israel*, ou *Consolaçam às Tribulações de Israel*, um serviço prestado à comunidade judaica por Samuel Usque, e impresso em Ferrara (1553). A obra irrompe da solicitação dramática da comunidade perante os sofrimentos, é a resposta consolatória de um profeta ao seu povo, facto que justifica as sucessivas edições, e a contrafacção da 1.ª edição em Amesterdão (1599), a qual abriu, na Holanda, o ciclo de edições judaicas. Este movimento literário comprova que, no seguimento da expulsão, os judeus valorizaram obras que significassem algo para os exilados. «A *Bíblia de Ferrara* devia assegurar entre a raça proscrita a universalidade do dogma; *os Retratos, ou Tábuas* das Histórias do Testamento Velho generalizavam-se entre a juventude, e facilitavam, o seu ensino; a *Consolação de Israel*, ponderando as passadas calamidades, mitigava as desgraças presentes e infundia alento novo para o porvir.» (1) A ideia ou a intenção de serviço pastoral é tanta que, apesar da insistência de «alguns senhores», para que escrevesse em castelhano, Usque escolheu o português, «porque sendo o meu principal intento falar com portugueses e representando a memória deste nosso desterro buscar-lhe por muitos meios e longo rodeio, algum alívio aos trabalhos que nele passamos, desconveniente era fugir da língua que mamei» (2).

Usque poderia ter escrito em hebraico, ou em italiano, como Leão Hebreu, mas o seu propósito não é o de um exercício de literatura *pastoril;* é uma intenção *pastoral*, dirigida à comunidade. Se a *Nomologia*, de Aboab, se constitui uma consolação para um tempo de olvido, a pastoral de Usque é a sofrida e comunicada exortação sobre todas as más e boas horas: uma «meizinha de palavras», pois à «alma enferma não há melhor médico que o bom razoador» (3).

As fontes desta obra profética são de dupla natureza: a experiência vivida dos acontecimentos, e o conhecimento de toda uma tradição literária em que a sua obra se insere, com recurso primordial à Bíblia, ao Talmud e à Cabala (fontes judias), e

(1) Amador de los Rios, *Estudios Historicos*, 1848, p. 497.
(2) *Consolaçam*, ed. Remédios, 1906, Prólogo.
(3) *Idem*, vol. III, cap. I.

secundário a obras não judaicas, quais o *Fortalicium Fidei*, de Alfonso de Spina, e o *Navigationi et Viaggi*, de Ramusio, enquanto o estilo, basicamente bíblico, se amplia na adesão ao modo pictural de Sannazarro.

O diálogo, em três partes, percorre a leitura dos sinais dos tempos, desde a criação à perda da primeira Casa de Israel (1.º diálogo), desde aí à destruição do Templo, por Tito (2.º diálogo) e, finalmente, até às tribulações de 1506 (3.º diálogo). Elaborado num ritmo ternário, o diálogo, de estilo *pastoril*, mas de intenção *pastoral*, decorre entre três pastores, Icabo, Nuemo e Zicareo, anagramas dos profetas Jacob, Naum e Zacarias. Icabo memora as glórias hebraicas, Numeo traz a consolação, e Zicareo proclama as admonições da lembrança dos bens perante os males.

O ritmo ternário é intencional e mostra como o autor houve em mente dirigir-se aos sentimentos íntimos do povo, mais aberto às motivações litúrgicas do que às lucubrações especulativas. A *abodá*, ou culto sacrificial, polariza-se na *amidá*, a leitura meditada e a oração, já que o núcleo da liturgia sinagogal é a celebração da palavra, do Pentateuco e dos Profetas. A liturgia desenrola-se no esquema ternário da *Shema*, da *Kedusha* e do *Kadishe*, a proclamação da palavra, o cântico de santificação e a exaltação da vida que, recitada nos serviços fúnebres, como forma de confessar obediência à vontade divina, se destina mais à educação dos vivos do que ao sufrágio dos mortos. A *Consolaçam* apresenta uma analogia estrutural com os ritmos da *abodá*, sendo essa a causa da sequência rítmica das frases que, por vezes, são versos perfeitos, como se o autor buscasse recriar os salmos decassilábicos e a paralelística dos hinos bíblicos, em versos brancos.

A embebência litúrgica de Usque faz prevalecer a intenção pastoral sobre o estilo pastoril, e fortalece a tese da estrita obediência ao cânone doutrinal e literário bíblico, no esquema variável da prece, da súplica e do louvor, do salmo, do cântico e da apologia, manifestos na alegria de Naum, na atribulação de Jacob e na graça de Zacarias, sendo claro que Usque se move nos textos dos Profetas, sobretudo em Oseias, no relativo aos castigos e à deportação de Israel, às alianças futuras, e à prevalência da lealdade divina. Nesta acepção, a sua obra significa para os judeus o que a *Moesta Mundi*, de Paulo Orósio, significara para a cristandade medieval: um exercício de teofania.

O treno de Usque constitui uma decifração providencialista da história, uma leitura pística do *galut*, ou cativeiro, uma proposta sensível e espiritual, destinada a mostrar que os males passados são menores do que os males presentes (o que se sofre é mais sofrido do que o já sofrido), e que os sinais da manhã radiosa são visíveis.

Israel é *ideia*, *nação* e *ideal*. Usque utiliza a palavra *nação* ao longo de toda a obra, nela implicando a ideia e a situação. Como ideia e como ideal, Israel é inalienável e indivisível, uno e comprometido, *separado* e *santo*; como situação, é um rio

em trânsito, sujeito aos acidentes. Portugal é o reino onde Israel transita, comunidade unida pela fé, obediente a um Reino cujas leis aceita, sem alienar a esse Reino a verdade da sua nação, separada por Deus. A situação é bivalente: obediência às leis do monarca, recusa da cultura do Reino de que o monarca é rei. A aceitação do rei terreal é um acidente, que Israel tem de enfrentar, porque o Rei celestial não tem representante terreal e os que pedem ao Senhor um rei de carne incorrem na ira divina, como incorreu o povo santo no tempo dos Reis.

Israel não é só o que sabe do tesouro; ele mesmo é o tesouro divino, que vive os «fundíssimos segredos especulando» (1). É o caminho da verdade na vida das nações; conhecer Israel é conhecer o santo do Senhor, o que jamais será constrangido à idolatria, sob pena de morte. «Orto do deleite», Israel é a tenda dos pastores ciosos das ovelhas, e o bom pastor cuida das ovelhas nos prados, que são os estudos da lei e da sabedoria divina, inspirados por espírito profético. Estar em Israel é poder mamar «as tetas cheias de leite» oferecidas aos sábios e às mais simples criaturas. Quando o povo despreza as tetas — a Lei — recebe o justo castigo, e toda a letícia se transforma em tristeza; o pecado é a causa do castigo, e o castigo é a consequência da infidelidade, no passado e no presente.

Usque contrapõe as antinomias e as antíteses da queda e da ascensão, do martírio e da glória, da degradação e da sagração, da infidelidade e da fidelidade. Por um lado, Israel foi tornado partícipe de santidade, por outro, está despojado e empobrecido. A causa é recursiva, e remete para os princípios, para a infracção aos preceitos, para o desamparo do Senhor, para o pecado, para a entrega aos «costumes da gentilidade», no que repete a tese dos mais consabidos rabinos e moralistas. A narrativa de Jacob demonstra que Israel não deve queixar-se de Deus, mas que tem de queixar-se de si mesmo, porque se feriu as próprias mãos, pela veia idolátrica sangrando o sangue do seu corpo, traíndo a Deus, como a mulher leviana trai o esposo.

A esperança é a resposta para a negatividade da história. Usque, obediente à hierarquia cabalística e aristotélico-platónica, e ainda mais à história sagrada, sobretudo à do *Êxodo*, admite que a natureza humana tende a afastar-se do princípio, cada vez participando menos da luminosidade e da simplicidade do princípio. A alma, folha viçosa, devém «seca e triste». Ao pecar, a alma é folha que se desprende da árvore, murcha e tomba, mas se a folha pende e cai sem recurso, ao homem, pelo entendimento, é possível repensar cada acto e prosseguir na verdade, evitando o erro. Jacob, um tanto descrente, pergunta se valerá a pena construir um novo Templo, condenado à destruição. Zicareu opõe a este fatalismo pessimista a afirmação da liberdade humana, pois quando o Senhor desejou a construção da Casa,

(1) *Idem*, vol. I, 7.

«não foi com a intenção de que [...] se perdesse». A Casa é o homem, e, no homem, tudo vale a pena.

A esperança é justa quando, da morte, se pensa que não é mortal, como se o movimento parasse, e se entendesse como metamorfose da vida. Tudo é vida, não há senão vida, mesmo na morte. A morte é uma passagem, e a ideia de eternidade da vida vem, no pensamento judaico, por duas vias — a da transmigração das almas, em que se casa com o pitagorismo e o platonismo; e a da visitação divina. Pela transmigração, a alma tem o penhor da imortalidade, pela visitação, o povo sabe que, se a não receber, é como se a alma não transmigrasse e morresse de facto, o que é ilógico, pois a alma é imortal. Na aventura histórica, Adonai visita o povo santo, mas há instantes em que se afasta, tal como a alma de um injusto transita para o corpo de outro mais injusto ainda, até se purificar.

A Inquisição é o Leviatã. Israel terá de passar através dela como Jonas passou, no ventre da baleia, para outras terras. A Inquisição é um «fero Monstro», de «tão espantosa catadura que só da sua fama toda Europa treme» ([1]), e Usque parece inspirar-se na imagem da *abominação da desolação (shiqquç me shomem)*, a abominação horrífica do desvastador, conforme ao conceito de Daniel (9, 27), aliás comentado por S. Mateus (24, 15) no passo em que afirma que «sobre a asa das abominações virá o desvastador, até que a ruína decretada caia sobre o desvastado».

Apesar do temor inquisitorial, Usque condena os judeus que se converteram no tempo de D. Manuel, ou fingiram converter-se, esquecidos de que Deus esquadrinha os segredos dos corações e sabe da sinceridade e do fingimento, da traição e do engano. O «mal bautizado povo» não é o povo cristão; é o mal converso ao cristianismo, por medo de traição. Os verdadeiros mortos não são os martirizados nos autos-de-fé; são os conversos, os que fazem acto de traição, e se lançam na *geena*, abandonando o Senhor. Que é a morte corporal na fogueira, comparada com a morte espiritual, pelo abandono do judaísmo? A conversão é o caminho tanático que conduz à morte. Em contrapartida, os que esperarem no Senhor, herdarão a terra, e possuirão o Santo Nome.

Usque enumera oito consolações, todas humanas, cifradas na capacidade sensível e mental. As criaturas humanas estão obrigadas ao castigo pelo pecado; a última excelência das coisas é de alcance difícil, dada a insondabilidade dos desígnios divinos; e, destas duas consolações, uma terceira se conclui, que, entre dois males, é preferível o menor, qual seja, o de preferir o sofrimento neste mundo, à perda da alma no outro, pela deslealdade. A sequência integra, ao modo cabalístico, outro grupo de três: que as visitas de Deus ao povo são prova de que, mau grado o pecado, o povo não está só; Portugal e Espanha sofrem grandes males, de

([1]) *Idem*, vol. III, 26.

onde a verdade do socorro divino. As duas consolações finais, do grupo de oito, apontam para Sião, a esperança do porto seguro, e as promessas da paz da Turquia, onde o povo pode renovar as entranhas, mudar as condições, trocar os costumes, desterrar as falsas opiniões e abraçar a sua antiguidade: o regresso à BETH, a Casa.

As oito consolações humanas são redutíveis à trilogia da prudência, da ciência e da sabedoria, vias para a consolação divina, prometida ao povo. A nona consolação é a Terra Santa, a herança de Israel, os bens sobre Jerusalém. Assim, transcorridas as desonras e as perseguições, e mantendo o ânimo sem quebranto, Israel estará preparado para entoar o salmo apocalíptico da restituição da glória a Jerusalém. Da glória, pelo sofrimento, para a glória, é o esquema triádico em que Usque pensa a teologia da esperança, numa visão de piedade, ou de *hesed*, na analogia hierárquica das ascensões cabalísticas, místicas e práxicas.

Menina e Moça, o Livro das Saudades é ainda um problema da história literária, e só poderosos motivos decidiram a sua impressão nos prelos da tipografia integralista de Ferrara, mas, como disse Leão Hebreu, os poetas «debaixo das próprias palavras ocultam algumas verdadeiras inteligências das coisas naturais ou celestiais, astrologais ou teologais» [1]. Interpretado como novela renascentista por Salgado Júnior, como novela mística por José Teixeira Rego, como novela social por Helder Macedo, é muito possível que, *a posteriori*, o livro de Bernardim Ribeiro disponha de várias fechaduras e que várias chaves possam servir-lhe, mesmo que, *a priori*, o escritor apenas houvesse uma em mente. Difícil é justificar que uma novela pagã acedesse aos prelos judaicos, e essa dificuldade foi claramente tratada por Teixeira Rego, em resposta a Carolina Michaëllis, uma vez que esta raciocinou a partir da ideia de que Usque, sendo judeu e letrado, poderia ter sido o autor do *Livro das Saudades*, tanto mais que Usque dedicara a *Consolaçam* a D. Gracia Nashi, tia de um tal Bernardim, o que explicaria a entrada da obra na tipografia hebraica, virada para a edição de obras bíblicas e apologéticas.

O problema da identificação de Bernardim Ribeiro subsiste. Teixeira Rego pensa que Bernardim é o anagrama de Abrabanel (= Abravanel) que se muda em Narbindel, Binarder e Bernardim, dado que, embora não se devam integrar novas letras no anagrama, as letras componentes podem repetir-se as vezes necessárias. O parecer de Rego é uma hipótese improvada, mas a novela apresenta um patente cripticismo temático, tanto mais que os motivos cristãos só aparecem na segunda parte, talvez apócrifa, parte essa que se destinaria a «cristianizar» a bela história de amor de Bernardim. A indignação contra os lobos, a morte das ovelhas, as queixas

(1) L. Hebreo, *Diálogos*, vol. I, 1968, p. 171.

dos perseguidos, fazem memorar a obra de Usque, e a junção do pastoril e do pastoral segue um esquema de alegorias anagramáticas destinadas à interpretação por criptojudeus. Na opinião de Teixeira Rego, a *Cluersia* da 1.ª edição eborense é a *Aquelisia* da 1.ª edição de Ferrara — um anagrama de *Igreja (Aeclesia)* inserido num contexto críptico e esoterizante, destinado a uma leitura iniciática. O esparzimento da sociedade, o exílio das personagens, a concepção do amor como dor e lamentação de soledade, e a transmutação cuidativa através da luta cavaleiresca, a meditação do amor, que acaba por ser uma meditação do amante sobre si mesmo — a *suidade* — são factores que podem indicar uma equivalência valorativa do livro de Bernardim face ao livro de Usque. Por outro lado, a iniciação cabálica é evidente, na oposição da Terra e do Céu, em que a Terra é apresentada como uma *Shekhinah*, o feminino de Deus no exílio.

Em Bernardim, diversamente do que ocorre em Usque, a saudade persiste só e unicamente presa a esta terra, de onde um grau de imanentismo não testemunhável em Usque. O culto mariânico é muito anterior às concepções platónico-cabalísticas do Renascimento e, na Península, a Mariologia desenvolveu-se a par da Cristologia, desde logo nas controvérsias teológicas da medievalidade, contra os dogmas judaicos e maometanos. Enfim, a identificação de *Shekhinah* e de *Maria* é um dado possível, mas discutível. A *Shekhinah* é a residência, a casa, a forma de expressar a imanência de Deus, e aplica-se à manifestação de Deus no mundo, correspondendo, de algum modo, à *episkiásei*, à sombra divina que protege o trânsito das criaturas. Designa, significa, uma teofania, e a presença assistente de Deus. Sendo assim, no ciclo cristão, a *Shekhinah* tem melhor identidade em Cristo do que em Maria, pois a identidade com Maria só é real mediante a prévia identidade com Cristo. A *Shekhinah* é a glória de Deus sobre a Terra, é quando Deus volve o Rosto para os homens e concede a graça (*Ezequiel*, 53, 2). Quando dois ou três se juntam em nome de Deus, a assistência divina é-lhes concedida graciosamente, por isso que à ideia de *Shekhinah* se associou, desde a mais antiga exegese escriturística, o parónimo de *Rouakh Hakodesh*, o Espírito Santo, que é a resposta ao chamamento, ao apelo, o *bat kol*. Além disso, ela é também atendível como o Templo de Deus. Em todo o caso, o verdadeiro templo divino, na doutrina cristã, é Jesus Cristo, que, por um lado, prometeu assistir quando dois ou três se reunissem em seu nome, e, por outro, prometeu reconstruir o templo destruído ao terceiro dia, em referência a si mesmo.

O livro de Bernardim é notoriamente uma glosa novelizada à gnose. O Unigénito projectou dois *éons*, um masculino, o *Logos*, outro feminino, a *Zôê*, ou Vida. Estes dois *éons* emanaram outros dois, masculino um, o Homem, feminino outro, a *Ekklesia*, a Igreja. Estamos no centro da gnose valentiniana, criticada acerbamente por Irineu, gnose esta que viria a repercutir-se na teoria da homo-

geneidade do absoluto de um pensador mais tardio, o portuense Bruno e, melhor ainda, na anterior teoria reintegracionista de Martins Pascoal. Na cadeia emanativa dos *éons*, o último *éon* feminino é justamente a *Sophia*, por isso que, amando o Princípio ou o Príncipe, se encontra muito longe dele. Como é evidente, a concepção filónica de Leão Hebreu apresenta-se ainda em Bernardim: todos os *éons* próximos tinham conhecimento mais ou menos imediato do *Pré-Pai*, salvo o Unigénito, que tem dele um conhecimento directo. A *Sophia*, a menina e moça, é o último *éon* da cadeia, por isso que na sua entidade surgem três manifestações de sentimento: primeiro, o desejo e a paixão, segundo, a tristeza, o arrependimento e, enfim, o temor. Quando atinge o estado de temor, atinge o princípio da sabedoria. O drama da *Menina e Moça* é o drama divino da paixão exterior de *Sophia*, sendo neste drama que aparece o Messias para restaurar a ordem primordial. Mediante a revelação de Cristo, Sophia assume conhecimento da Luz, ainda que o *Limite* que separa a luz das trevas (aí mesmo onde a filosofia surge, como apetência das trevas da ignorância para a luz da sabedoria) obste à ascendência da ignorância. Levada de casa de seus pais, da ordem inicial do Pléroma, a filosofia é realmente a menina e moça *Sophia* que não tem redenção pelo corpo, já que o corpo é corrupto, que não tem redenção pela alma, porque a alma é efeito da Deficiência, mas que tem redenção pneumática, isto é, pelo Espírito, mediante o preceito valentiniano: «ter conhecimento de todas as coisas». O espírito divino assistente, a *Shekhinah*, porém, assiste a *Sophia*.

O livro histórico deve-se ao portuense Emanuel Aboab (m. 1628), bisneto do *gaon* Isaac Aboab, e um dos primeiros marranos a buscar refúgio em Itália, vivendo em Pisa e Veneza, onde faleceu. Aí teve relações sociais com o rabino Moisés Altarás, o comentarista Isaac Athias, o médico Diogo José, e com Horácio del Monte, sobrinho do duque de Urbino, seu correspondente em assuntos de Cabala. Sendo mais historiador do que poeta, Aboab escreveu um livro histórico-legalista, a *Nomologia, ó Discursos Legales* (edição póstuma, 1629), que teve várias edições e foi muito venerado pelos judeus integralistas, posto que lhe faleça a qualidade profética, abundante em Usque, e a qualidade sibilina, patente em Bernardim.

A obra resulta na propedêutica do *judeismo* em conformidade com a ortodoxia dogmática e o tradicionalismo nacionalista, ou sionista. O tratado é um comentário da Lei, a partir da criação em que o Pai cria o mundo e o homem, mas dota este de alma intelectiva, separando-o da natureza do mundo, para que, mau grado a vontade condicionada, o homem reflicta a imagem de Deus. O homem está num invólucro fixo, o mundo, mas ele move-se em perpétua evolução e só o pecado, muro levantado à face de Deus, trava a marcha do homem para a perfeição.

O homem é um anjo caído, mas não perde a sua condição de criatura feita à imagem e semelhança de Deus, que, por isso, se lhe manifesta mediante outro invólucro imutável, a Lei, onde Deus simula a Sabedoria. O debate do homem processa-se entre a lei natural, ou positiva, e a lei divina, ou Torah, e só a lei mental é apta a estabelecer harmonia entre ambas. Aboab significou, nessa tese, aquilo que Uriel da Costa não conseguiria obter: a distinção, e, por isso, onde Uriel investiu a vida em defesa da lei natural, Aboab propõe que a vida deve ser investida na aprendizagem da lei divina.

Há sete razões que garantem a iniciação na lei divina: as contradições entre textos legais, o enfraquecimento da tradição, a dificuldade de certos passos, o juízo, a repetição carismática da mesma lei em casos contraditórios, e a inteligência da doutrina pelos sábios. A lei mental ajuda a mente a safar-se dos escolhos e, neste ponto, Aboab combate os naturalistas e os marranos doentes de caraísmo. A lei mental tem a dimensão do homem, e está para a lei divina como o homem está para Deus, enquanto a lei sagrada está para a lei positiva como o homem está para a natureza: homem e lei sagrada são graus superiores da criação. Nenhuma outra língua sabe isso tão certo como a língua hebraica, na qual o povo dialoga com o Senhor.

A profecia é *gratisdada*, disposição natural, por amor de Deus, comum a todos; ou é um dom selectivo. Aboab prefere admitir que a profecia resulta da convergência da assistência divina com o amor humano a Deus. Só o que ama a Deus é seu profeta.

À luz da sua exegese da Torah, Aboab desce para o exame da história do povo de Israel. Ao gosto do tempo, o autor imagina um diálogo, numa livraria, entre um *Deyen* e um *Emanuel*, que debatem o tema das traduções bíblicas, gregas, latinas e vulgares, à luz do texto hebraico. As traduções gregas e latinas acusam erros de sapiência, origem dos erros de crença e de fé. As bíblias alemãs estão inçadas de erros, não contendo a lei genuína, pelo que os judeus que não souberem hebraico devem preferir as bíblias castelhanas e portuguesas, que não causaram o aparecimento de tantas seitas como causaram as versões alemãs. A tradição sefardíe como que desafia a cultura nórdica, numa atitude algo equivalente da que a Reforma católica assumiu perante a reforma protestante, ou como se houvesse uma contra-reforma hebraica a contrastar com o modernismo galopante nas comunidades transpirenaicas. A unidade doutrinal requer a unidade da língua. Legalista, Aboab admite que as atribulações judaicas testemunham a efectividade da aliança do povo com o Senhor, mal indo a vida aos que não aceitarem esse facto. Dos fenómenos ocorridos na sociedade portuguesa extrai uma lição para a vida, e admite que os judeus têm razões para pensar que Deus continua ao lado dos judeus, ao permitir a derrota dos portugueses em Alcácer Quibir, perto de Fez, onde os judeus

saídos de Portugal, tão sofrentes, receberam o prémio de ver o inimigo castigado pela violência dos mouros. A galeria histórica das glórias judaicas no desterro português é um forte motivo de consolação, porque, nos vários aspectos da actividade, os judeus deram testemunho da sua fé. A segunda parte do livro vale, por isso, como repositório das glórias judaicas no Reino de Portugal. Deste modo, na teologia do cativeiro, a causa final foi a *consolação*: transitar do choro e do pranto para a alegria e o júbilo, mediante ligação da filosofia e da apologia, dentro da história.

Qualquer um destes teólogos fundamentam, já uma filosofia providencialista da história, já uma teoria escatológica da esperança, já um messianismo que, partindo do facto existencial, visa garantir a verdade e o valor da aliança revelada, num contexto em que, a par da mais elaborada messianologia, também correu um messianismo popular e populista, como se viu nos exemplos de David Rubenita, de Salomão Molcho e do sabetaísmo de Abraão Cardoso.

OBRAS:

Aboab, Emanuel : *Nomologia ó Discursos Legales.* Amesterdão, 1629 (há edições posteriores). A citada existe na Biblioteca Nacional de Lisboa.

— *Parafrasis comentado sobre el Pentateuco.* Amesterdão, 1681.

Ribeiro, Bernardim: *Menina e Moça.* Apresentação crítica, fixação do texto e linhas de Leitura por Teresa Amado, Lisboa, 1984.

Usque, Samuel: *Consolaçam às Tribulações de Israel.* Ed. de Mendes dos Remédios. Coimbra, 3 vols., 1906-1908. Ed. crítica, 2 vols., introdução e notas de J. H. Yereshalmi e J. V. Pina Martins, Lisboa, 1989.

BIBLIOGRAFIA:

Bernardes, José Augusto Cardoso: A Estrutura Retórica da Menina e Moça, in *Biblos,* vol. 67, 1991, pp. 239-262.

Gomes, Pinharanda: *A Filosofia Hebraico-Portuguesa,* Lisboa, 2.ª ed., 1999 (indica outra Bibliografia).

Husik, Isaac: *A History of Mediaeval Jewish Philosophy,* Nova Iorque, 1916.

Macedo, Helder de: *O Significado oculto da «Menina e Moça»,* Lisboa, 1977.

Rego, J. Teixeira: *Estudos e Controvérsias.* Compilação, posfácio e notas de P. Gomes, Lisboa, 1990.

Remédios, J. Mendes dos: A «Consolação às Tribulações» de Usque, in *Biblos,* vol. III, 1927, 408-424.

Capítulo Quatro

Messianologia e integralismo sionista: Menassé ben Israel e Oróbio de Castro

J. Pinharanda Gomes

A dispersão na Europa levou muitas comunidades judaicas, autorizadas fossem, ou tacitamente consentidas, a um óbvio e documentado estrangeiramento. Os centros sinagogais procuraram obstar às distorções resultantes, quer na ordem doutrinal quer na ordem práxica. A chamada arca da tradição é, a todo o custo, defendida das colisões externas, e garante uma espiritualidade de reacção, ou um reaccionarismo espiritualista contra os factores corruptivos da integridade do povo santo, separado. Há o sentido, cada vez mais intenso, de que Israel, para se conservar puro, deve constituir-se em a Nação que sempre foi, mas num Estado que importa restaurar. Todo o grande pensamento do século XVII, apesar das lesões modernistas, e por vezes alienantes, suscita a procura do caminho que torne possível a realização das promessas messiânicas, aqui e agora, na terra. Entre os lugares selectos do profetismo seiscentista, há lugar distinto para as obras doutrinais de Menassé ben Israel e de Isaac Oróbio de Castro.

Menassé ben Israel (1604-1659) teria nascido em Lisboa. «Apercebido como hu Romeiro», aos 13 anos era membro da Sinagoga, aos 15 fazia a primeira oração pública e, aos 17, escrevia a *Sapha Berura*, uma gramática, destinada aos marranos arrivistas da Península, ignorantes da língua santa, e fundou uma tipografia, dedicando-se ao comércio de livros, e à reorganização dos judeus no mundo. Escritor em hebraico, latim, castelhano e português, utiliza lusismos frequentes no seu epistolário, tendo atingido boa qualidade na composição literária em língua portuguesa.

Os livros que publicou formam quatro grupos: Obras pastorais: *Pene Raba* (1621) e *Tesouro dos Dinim* (1645-1647). Exegéticas: *Humas, o Cinco Libros de la Ley Divina* (1655), e *El Conciliador* (1632-1651), obra que, vertida para inglês por Linds, teve ampla aceitação entre os Puritanos. Filosóficas: *De Ressurrectione Mortuorum* (1638), *De Termino Vitæ* (1639), *De La Fragilidad Humana* (1642), *Nismat Haim*, ou *Da Imortalidade da Alma* (1651), *Spiraculum Vitæ* (1652), e *De Creatione Mundi* (1658).

Messianológicas: *Piedra Gloriosa* (1648), *Esperança de Israel* (1650), *Gratulação ao Príncipe de Orange* (1652), *To His Highnesse, the Lord Protector of the Commonwealth* (1655), e *Bonum Nuntium Israeli* (1655).

Anti-saduceico, antiepicurista e anticaraíta, Menassé pensou a ressurreição como glória da liberdade, atento à urgência de atacar as teses, sem ferir os homens. O tempo, que não perdeu em questiúnculas, utilizou-o na reorganização do judaísmo, criando as bases teóricas de uma transição para a sociedade europeia iluminista, e facilitando a tarefa que Moisés Mendelssohn retomou e sistematizou.

A messianologia de Menassé funda-se na exegese profética, em vista dos sinais dos tempos. Lê os sinais segundo as profecias, em vez de espartilhar as profecias nos sinais, que foi o erro decadentista dos messianismos posteriores, incluindo o equivalente nacional, o sebastianismo. Isaías e Daniel são os guias preferidos e, neles, busca a iluminação para os enigmas da história. Israel foi libertado de Babilónia por uma visitação do Senhor, mas a libertação ficou imperfeita; foi um passo rumo à libertação possível, mas o pecado opôs-se à suficiência divina.

A exegese profética é tipológica e, não contemplando as figuras, analisa os acontecimentos. A tipologia cristã insiste na analogia do «homem das dores» com o Cristo; a tipologia hebraica atenta na analogia com o povo de Israel. Se Israel não é livre e sofre, o homem das dores do texto isaíaco é o povo. O «homem das dores» é uma prognose do estado hebraico antes da redenção. Menassé guarda lealdade à messianologia antiga, embora manifeste sinais de uma esperança a curto prazo, em termos de historicidade imediata, sinais esses que são os da sua luta, para dar aos judeus um estatuto de estabelecimento na América.

A longa e multifacetada análise do cap. 53 de Isaías é um exercício metafórico, em que o exegeta imerge no metaforismo do texto profético, sem deixar de reduzir as metáforas aos fenómenos. A metáfora é o espelho; o fenómeno é o que se vislumbra no espelho. Crença e ideal fecundam-se; da crença deduz-se o ideal e, deste, justiça para a crença. O Messias virá, dez serão os sinais promissores, tantos quantos os graus cabalísticos, tantos quantas as consolações de Usque aos marranos, tantos quantos os argumentos de Oróbio de Castro em defesa da Lei.

A década dos sinais messiânicos diz que o Messias iluminará o mundo; de Jerusalém, sairão águas vivas; as árvores darão fruto mês a mês; as cidades desoladas serão reconstruídas; Jerusalém será edificada sobre um monte de safiras; haverá paz perpétua e universal, mesmo entre os animais, como no paraíso; não haverá, nem mais choro, nem mais pranto; não haverá mais morte; enfim, o termo dos suspiros e dos gemidos virá. A profecia visa mais a prognose do mundo novo do que a nostalgia do mundo velho.

A quinta monarquia é Israel, a pedra sobre a qual o povo será edificado, o Messias. Israel «será senhor do mundo, com temporal, terrestre, e eterno domínio» ([1]), sob o céu.

A proximidade dos sinais requer a vigília. Se o povo dorme, para que servem os sinais? Seria o mesmo que deitar vinho novo em odres velhos. Menassé aproveita as oportunidades para exorcizar os tempos e as circunstâncias. Fez o que lhe foi possível para abrir as portas da Suécia aos judeus, embora sem resultado positivo; e foi mediante a sua actuação que a Holanda se tornou o centro irradiador de judeus para outras partes do mundo. Há um paralelismo com a vida portuguesa: os portugueses irradiam de Lisboa em busca de terras; os judeus de matriz hispânica irradiam de Amesterdão em busca da vida, nessas mesmas terras. A concorrência messiânica entre Israel e Portugal pode ler-se, em termos de simples história, na concorrência mercantil e territorial de Portugal e Holanda, sobretudo no Brasil, durante a ocupação holandesa.

Atento aos sinais, Menassé não desprezava os singulares. Sinal singular foi o acontecimento, ocorrido em Amesterdão, a 18 de Julho de 1644. Um judeu de Vila Flor, Aarão Levi, aliás António de Montezinos (m. 1647) tinha chegado da América do Sul e dava parte, na Sinagoga, do que vira, com enorme gáudio do auditório. Numa Europa perplexa e perturbada, Montezinos trazia uma boa nova.

Montezinos narrou as viagens que fizera nas Índias Ocidentais, onde fora cativo da Inquisição, até encontrar a tribo de Reuben, consubstanciada numa tribo de índios, que, além de falar uma língua que incorporava vocabulário deuteronómico, praticava rituais hebraicos, como a circuncisão. O que Bandarra prognosticara, do aparecimento prévio da tribo de Reuben, vinha a confirmar-se no relatório de Montezinos. Menassé decidiu registar o relato, e assumir a defesa da autenticidade e da veracidade do testemunho, em ordem ao finalismo soteriológico do seu messianismo. Um certo teor utopista era favorável à inteligência judaica. As utopias de Tomás Morus e de Campanella eram iniludíveis quanto a um país de felicidade, situado algures, nos mares do sul; a Igreja Católica encarava, com a esclarecida vontade dos jesuítas, a conversão dos índios; Francisco Bacon escrevera, para ser publicada em 1627, a *Nova Atlântida*, descrevendo um estado com nítida estrutura salomónica; na ilha de S. Miguel (Açores), aparecera uma lápide funerária de aparência hebraica, que levou Menassé a admitir que fosse um resto da Atlântida, que, então, teria sido uma nação hebraica, o que facilitou o movimento dos judeus que, ao depois, se fixaram naquela ilha; em 1655, era fundada a Companhia da Bolsa para o Brasil, destinada a restaurar a cidade de Pernambuco. Enfim, Portugal e Holanda tinham os olhos postos nas promessas americanas, apesar da

([1]) Menasseh, *Spes Israelis*, 93.

energia que os judeus de Cochim, atraindo os seus irmãos para Oriente, punham na convicção de serem membros das dez tribos perdidas. O movimento messiânico judaico acaba por simbolizar as interrogações dos portugueses acerca das vantagens de preferir a Índia ou a América, se o comércio no Oriente, se a colonização no Ocidente.

Menassé dispõe-se a atender o testemunho do judeu de Vila Flor, com o propósito de demonstrar que as dez tribos perdidas tinham transmigrado para as Índias Ocidentais pelo Norte, tomando como provas as analogias relatadas por Montezinos, sobretudo as dos rituais israelitas e dos rituais dos índios do Jucatão e do México, em cujos templos arde o fogo perene. A *Spes Israelis* tem o propósito de animar os judeus na esperança do Messias e no reencontro da Pátria. A interpretação teológica é menos coincidente com a história positiva, pelo que, fora da leitura analógica e anagógica, quer o relato de Montezinos, quer a obra de Menassé, não podiam ser aceites pelos positivistas de então, que sujeitaram as teses a refutações várias, destinadas a contrariar a origem judaica dos índios americanos.

O valor deste acontecimento é enorme, por confirmar o pensamento de Menassé, de que a restauração de Israel seria impossível sem que, primeiro, os judeus não se tivessem esparzido pelo mundo todo; ora, já estavam, havia muito, na América, o que era um sinal da proximidade do Messias. No seu entender, a Bíblia estava bem clara; a interpretação, porém, falhara. Com efeito, os Setenta tinham traduzido a palavra *Hamat* por Oriente, e com razão, porque *Hamat* é o mesmo que *Hamah*, o Sol, ou Oriente. O Profeta fala dos judeus esparzidos no Oriente e na Terra Santa, na Ásia, nas Índias Orientais e na China, enquanto Isaías assegura que os judeus sairão das ilhas do mar, tal como traduzem vários intérpretes.

«Ilhas do Mar» é, no entanto, termo a traduzir por «Ilha do Ocidente», deste modo referindo os judeus que habitavam certa porção da América. Os sinais americanos são confirmados pela inexistência de uma Inquisição no Brasil e no Oriente; pelo abrandamento da perseguição inquisitorial no reino lusitano; pela restauração da monarquia portuguesa, depois do castigo divino, manifestado na derrota de Alcácer Quibir e na morte da esperança portuguesa, D. Sebastião, sobre quem recaiu a ira divina; a possibilidade de, mediante a acção jesuítica, os portugueses pagarem a sua dívida para com Israel; a coincidência de pontos de vista sobre a providência e o livre arbítrio, nas esferas tradicionalistas da filosofia judaica e do aristotelismo tomista seguido pelos jesuítas; a convergência de Israel e de Portugal para a América, a possível finisterra, a *Quezê-ha-Arez*, a atingir antes do último sinal.

A esperança nos americanos identifica o proselitismo de Menassé e o sacerdócio do P. António Vieira, embora com sinais diferentes. O judeu põe a ideia nos índios americanos, porque os admite como herdeiros directos de Israel. O jesuíta olha

para os índios brasileiros como sendo um povo sem educação teológica, como gentios a converter para a fé da Igreja confirmando a *visão* primordial de Pedro Vaz de Caminha: uma vez anunciado o Evangelho a todo o mundo, haverá um só rebanho. Os supostos israelitas de Montezinos são tidos, pelo judeu, como nação de Javé, enquanto o jesuíta vê os índios como presumíveis herdeiros do reino de Cristo, uma vez baptizados na Boa Nova. Se Menassé, ao aceitar as ideias do explorador judeu, achava que os índios tinham a Javé como Deus, embora ignorando o Nome, por esquecimento, Vieira pensava que os índios, não adorando Deus algum (nem o da luz natural da razão), não tinham, em sua mente, qualquer Deus. Por outro lado, os índios estavam isentos de pecado filosófico, por padecerem uma terrível ignorância de Deus. Menassé e Vieira lutam pela conquista dos índios. Um, para a Sinagoga e Israel, outro, para a Igreja e Portugal. Nos dois militantes extremavam-se, desse modo, os limites de oposição entre a *almenara* e a *cruz*.

Baltazar (Isaac) Oróbio de Castro (1620-1687) foi educado no catolicismo, conforme à duplicidade marrana, professou metafísica em Salamanca mas, detido por suspeita de judaísmo, emigraria para Tolosa, após três anos de prisão. Exerceu medicina e serviu de consultor a Luís XIV, até que, em 1662, no auge da crise messiânica, passou a Amesterdão, onde aderiu ao judaísmo, com o nome de Isaac, e adquiriu prestígio nas esferas culturais, tanto que chegou a ser eleito presidente de uma das mais distintas agremiações literárias judio-portuguesas, a Academia dos Floridos de Almendra, fundada em 1685. Anti-racionalista e emotivo, discordou do método lógico e apologético seguido pelos autores do seu tempo, quanto à critica do cristianismo. Uma vez chegado à Holanda, dirigiu *Cartas* a Alonso de Cepeda, contra o modismo racionalista utilizado pelos apologetas judaicos, visassem, quer o catolicismo quer o protestantismo. Disposto a colidir com quantos discutissem a valia do judaísmo, escreveu uma obra que, na amplitude temática e tética, é assinalável.

O manifesto intitulado *Prevenciones Divinas contra la Vana Idolatria de las Gentes*, suscitou a reacção de Filipe de Limborch, no *De Veritate Religionis Christianæ* (1687), e de Witsio, no *Maletemata Leydensia*. Aquela obra de Oróbio inclui a «Resposta a um Escrito que ao Autor apresentou um Predicante Francês contra a Observância da Divina Lei de Moisés», a «Epístola Invectiva contra Prado», o «Certame Filosófico», contra João de Bredenburgo, e duas respostas ao livro chamado «Defesa dos Testemunhos de Raimundo Lulo» autor que, em certas esferas, continuava sendo preferido como o apologeta anti-hebraico por excelência.

Oróbio ter-se-ia correspondido com Espinosa, apesar das relações tensas entre o filósofo e a comunidade judaica, e dos pontos de ruptura de Espinosa e de Oróbio. Quando Espinosa editou o *Teológico-Político*, João de Bredenburgo (m. 1691)

reflectiu sobre os problemas daquela obra. Deveras religioso, ficara abalado, a pontos de se entregar a reflexões da filosofia mais antiga que, segundo a leitura da época e da filosofia naturalista, conduziram ao panteísmo e ao ateísmo, como sucedera a Uriel da Costa e a Espinosa. No entanto, Bredenburgo achou necessário refutar Espinosa e redigiu o *Enervatio Tractatus Theologico—Politici*, para defender a não-identidade de Natureza e Deus. O escrito chegou às mãos de Francisco de Cuypers, que em 1684 o tornou público.

A gama de reacções ao escrito de Bredenburgo formulou-se em breve, e o autor, que desejava refutar Espinosa, tornou-se suspeito de espinosismo; por isso, recorreu a certas pessoas para que meditassem o seu escrito e dessem parecer justo. Entre essas pessoas esteve Isaac Oróbio de Castro. As conversações não sossegaram o espírito de Bredenburgo, que submeteu a Oróbio outro texto, o *Demonstração Matemática*, que o pensador bragançano logo procurou refutar no *Certamen Philosophicum*.

Esta refutação é mais uma tentativa de argumentação anti-espinosana do que o reflexo literal da proposta de Bredenburgo. Oróbio confessa ter lido os escritos do «malvado» Espinosa, que preparara o caminho ao ateísmo, que começava a estabelecer-se na filosofia europeia, o que se comprovava por várias obras, incluindo aquela que analisara, de João de Bredenburgo.

Sem atingir a clareza de Espinosa, Oróbio segue também o costume geométrico. No nome do Ser há que entender o Ser que, essencial, necessariamente existe, pelo que a essência divina só se conhece pela existência. Pela confusão da essência e da existência se gera a redução de Deus à natureza no mesmo uno ôntico, o que é uma forma de negar a Deus enquanto Deus. Os atributos divinos são qualidades indistintas do Ser, mas tudo o que há em Deus é o mesmo Deus com os divinos atributos.

Se o mundo é criado, a tese espinosana da eternidade do mundo é um erro averroísta, consistindo na identificação do Criador e das criaturas. «Criar e querer criar é em Deus uma mesma coisa. Basta o querer de Deus para que exista o que não existia» (1). Oróbio invoca, no propósito, sem literal citação, quanto fora defendido por Maimónidas e pelos tradicionalistas.

No quadro do judaísmo europeu, a obra de Oróbio é menos importante em relação à polémica com o modernismo do que as obras de Saul Morteira, de Salomão Oliveira, de David Neto e de outros rabinos; mas é superior no quadro da polémica judaica contra as formas de cristianização dos valores da tradição hebraica, porque a sua defesa assume o aspecto de um proprietário que luta contra a usurpação. Tem ainda outro valor: o de procurar defender algo que os judeus

(1) Oróbio, *Certame*, Axioma 3.

portugueses tinham construído na Europa, a ascensão cultural e social do povo judio, devida aos judeus hispânicos, e que, por influência negativa das sociedades europeias, se desvaneceu progressivamente, até que, em 1700, o judaísmo de além--Pirenéus vivia em franca decadência.

A luta doutrinal de Oróbio contra o cristianismo é mais importante do que as suas divergências do naturalismo. É na qualidade de apologeta judaico que a sua obra merece mais ampla consideração, quer em relação ao protestantismo, quer em relação ao catolicismo, já que, estudados os parâmetros téticos, ela deve situar-se nas origens da controvérsia cristológica do racionalismo, em que, negada a messianidade de Cristo, se procurou negar a mesma existência histórica de uma pessoa judia, chamada Jesus.

A defesa da Torah é peculiar na apologética de Oróbio, que atribui valor subordinado à profecia. A Lei é verídica e salvífica, sem necessidade de recurso à profecia, mas a profecia é inconsequente se não se fundar na normatividade da Lei. Dom gratuito, a profecia supõe a fidelidade à Lei. Não é profeta quem quer, mas quem cumpre a Lei. A profecia serve para confirmar a observação das santas leis.

A unidade divina é irrecusável e confirmada na Torah, ainda que esta ofereça acidentes, consoante as situações positivas. Saduceus, fariseus e caraítas têm opiniões diferentes acerca das cerimónias legais e da imortalidade da alma, mas todos partilham da mesma fé sobre a unidade de Deus. Oróbio visa um projecto de unidade: minorar o que separa as tendências judaicas, afirmar o que una os grupos de crença, num projecto comum contra o cristianismo, no momento em que, por causa do modernismo, o rabinato tendia a juntar os saduceus e os epicuristas que, por isso, se sentiam agarrados pelos «cristãos».

O mistério da Trindade é insustentável, «porque», se o filho é engendrado pelo pai, é preciso absolutamente que dependa dele como filho da causa, pelo que se torna impossível a filiação divina de Cristo. Cristo «não é o que existe por si mesmo»; ao existir depende, como filho, de um outro ser ([1]).

Oróbio mostra-se ciente da insistência dos cristãos no recurso aos textos proféticos. Ao mesmo tempo que submete a actualidade profética à verdade intrínseca da Lei, tenta demonstrar que a leitura cristã das profecias é feita na busca de obscuridades, cuja interpretação pode destruir a ideia de perfeita unidade divina. No seu entender, o cap. 53 de Isaías é o mais castigado pelos teólogos cristãos, aos quais acusa de incompreensão do carácter exortativo da profecia, e do carácter regulativo da Lei, pelo que há dois erros a sublinhar: o equívoco axiomático do conteúdo prolético (exortativo), e a busca de um princípio absoluto fora do único texto possuidor do carisma do absoluto, a Lei. Os exegetas católicos induzem no

([1]) Oróbio, *Dissertação*, I.

erro de leitura tipológica, tomando o «homem das dores» por Jesus Cristo, quando Isaías se refere a Israel. Oróbio responde às objecções da teologia e da cristologia e, mesmo nos textos mais densamente monologados, pressente-se a discussão acalorada, por vezes áspera, com os interlocutores a quem desejaria ter respondido no clima social hispânico. A energia poupada concentra-se nos textos que pensou e ofereceu ao judaísmo sefardita da Holanda, da Inglaterra e da França, onde foi muito lido.

O cristianismo surge-lhe como idolatria, e todos os que o seguem hão-de confessar o erro e cantar a unidade divina, para obterem misericórdia. Visava, aí, os judeus feitos cristãos, aos quais atacou por idolatria contumaz, expressa na adoração do *pau* (imagens) e do *pão* (Eucaristia). É óbvio que o polemista não cuida da distinção dos actos de *adorar* e de *venerar.* Importa-lhe sobremodo provar que a vinda de Jesus era desnecessária, pois nem o pecado original era causa satisfatória, uma vez que o grande pecado de Israel é o pecado contra a Lei, que fora revelada a Moisés e que, por conseguinte, no seu pecado, os judeus, criados no estado natural, não tinham a mínima responsabilidade. O pecado contra a Lei é posterior a Adão. O baptismo destina-se a limpar o inexistente (pecado original) e vale menos do que a circuncisão, porque, esta, humilha a carne. Todavia, a circuncisão carnal sem simultânea conversão espiritual é nula, embora ajude.

Oróbio distingue redenção material e espiritual, ambas destinadas a Israel. Se os cristãos se preocupam com o outro mundo, os judeus deverão atentar em ambos, sem cuidarem que Cristo tudo decidiu. Para Israel, Cristo não é vindo, e os judeus continuarão à sua espera. O Messias será humilde e santo, pobre de espírito e servo de Deus, príncipe da Paz, médico do corpo e da alma, unificador dos judeus, destruidor dos maus e dos injustos. Um sinal avisará da sua vinda: Elias virá antes.

O pensamento do Oróbio tem o carisma decadentista, pese embora o não ter havido sucessor imediato com o mesmo vigor polémico, pois que os rabinos andavam deveras desorientados com tanto impacto ideológico sobre as religiões reveladas. Naquele momento, a defesa polémica do judaísmo apenas significava um enredar da vida em si mesma, quando a necessidade era a de uma reorganização futurante do poder espiritual.

Também aqui, filosofar se mostra indiscernível do viver, e a filosofia incarna numa apologia. Podemos, não obstante, considerar que as teorias de Menassé e de Oróbio apresentam um carácter diferencial: um obstinado anticristianismo do lado de Oróbio, um sensível sentido de abertura do lado de Menassé quanto à unidade da herança judaica nas diferenças. Neste plano, a Igreja não pode deixar de considerar-se uma herança de Israel. É na linha mental de Menassé que se torna possível entrosar a renovação cabalística e mística da medievalidade hispânica, embora o sentido afectivo supere o sentido intelectivo da mística peninsular.

(O *Tesouro dos Dinim*, de Menassé, escrito num excelente português, é um catecismo para adultos. Nele ganha níveis superiores a exegese sobre a magistralidade da Torah e dos Preceitos (*Dinim*). A obra de Oróbio é menos catequética, mais apologética e anticristã. Paradoxalmente, durante a restauração do judaísmo no Norte do País, nos anos de 1920-1950, os judeus do Porto acharam necessário reeditar os escritos de Oróbio...)

OBRAS:

Ben Israel, Menasseh: Obras principais: *El Conciliador*, 1651; *De Termino Vitæ*, 1639; *Esperança de Israel*, 1650 (Na Biblioteca Nacional de Lisboa, secção Reservados, existem algumas obras do A. em edições do seu tempo).

Castro, Isaac Oróbio de: *La Observancia de la Divina Ley de Mosseh*. Coimbra, Ed. de M. B. Amzalack, 1925.

— *Certamen Philosophicum*, 1684. Reprod. in *Memórias da Academia das Ciências*, Vol. 2, 1937, pp. 253-300.

— *Israel Vingado*, Porto, 1947.

BIBLIOGRAFIA:

Bethencourt, C. de: *Lettres de M. ben Israel à Isaac Vossio*, Paris, 1904.

Carvalho, Joaquim de: *Oróbio de Castro e o Espinosismo*, Lisboa, 1940 (compilado em *Obra Completa*, vol. I, Lisboa, 1981, pp. 31-108).

Gomes, Pinharanda: *A Filosofia Hebraico-Portuguesa*, Lisboa, 2.ª ed., 1999 (indica outra Bibliografia).

— «Os Judeus em Portugal e a Igreja» in *A Cidade Nova*, Lisboa, 1999, pp. 11-28.

Lindo, E. H.: *The «Conciliator» of R. Menasseh ben Israel*, Nova Iorque, 1972.

Paulo, Amílcar: *Oróbio de Castro, Judeu Bragançano do Século XVII*, Braga, 1963.

Roth, Cecil: *A Life of M. Ben Israel*, Filadélfia, 1953.

Capítulo Cinco

Naturalismo e espiritualismo ou saduceísmo e fariseísmo: Uriel da Costa e Samuel da Silva

J Pinharanda Gomes

Os judeus tiveram muita dificuldade em evitar as incidências e as influências das correntes inovadoras, mormente das racionalistas, que interpelavam a veracidade da herança cristã, talvez sem atento cuidado quanto aos prejuízos que, uma vez aceites, os racionalismos poderiam causar à própria herança judaica. Todavia, o modernismo é um facto.

Uriel não está só, nem a doutrina se limita aos confins da sua existência. Conforme sugeriu Menendez y Pelayo, os judeus, se muito sujeitos a uma inserção cultural, facilmente se tornam livres-pensadores, materialistas ou deístas, porque o próprio do judaísmo é a Lei, como o próprio da Grécia era a Filosofia.

Um dos exemplos reside na vida do catalão Miguel de Monserrate, coetâneo de Uriel. Como este, era pouco considerado pelos irmãos da fé, mas, antes de aderir ao judaísmo, ainda tentou uma aproximação com os protestantes, aos Estados da Holanda dedicando uma *Christiana Conféssion de la Fé* (1629) onde se afirma crente de um cristianismo calvinista e defende a prioridade da fé salvífica contra as obras requeridas por lei. As obras não nos salvam, nem nos perdem; só a fé nos pode salvar (doutrina da justificação).

Do mesmo passo atacou a Inquisição, no *In Coena Domini* (1629), usando, por vezes, de argumentos caluniosos. A exegese cristã no âmbito do calvinismo levou-o a considerar que o mundo celeste não é outro que o mundo terrestre a construir na terra pelo homem, e postula uma teorese da quinta monarquia, no ensaio intitulado *Trono de David* (1643), o que não é novidade para a época, dado que a redenção secular tinha assumido grandes proporções, de algum modo definindo as bases pietistas do iluminismo alemão, cuja primeira obra, que marca o Renascimento germânico, é o *Messias*, de Klopstock. Defendendo um messianismo imanentista e naturalista, Monserrate afasta-se do calvinismo para aderir ao judaísmo, em 1645, apesar de avisado acerca dos transes pelos quais passara Uriel da Costa. A sua conversão deixou muito a desejar. Monserrate converte-se a uma espécie de

caraísmo saduceico, tão oposto ao marranismo como o deísmo e afins, mas que é curioso, por documentar a mistura que se estava dando entre judeus sefarditas e judeus asquenazitas, na condição holandesa. Não eram só as famílias menos ciosas dos títulos que se aliavam por casamentos e negócios; eram as tradições doutrinais que se interpenetravam. O texto da conversão do catalão é o *Misericordias David Fidelis* (1645), destinado a combater os dogmas cristãos, em especial que o Messias já tivesse vindo. Ao mesmo tempo defendeu que Jesus Cristo não tivera humanidade (pelo que não sofreu), combateu a imortalidade da alma e promoveu a tese da eternidade do mundo. Ao tempo, o deísmo foi mais frequente do que o ateísmo, o que obrigou as religiões bíblicas a uma aturada defesa da tradição. Em França, por exemplo, só no ano de 1770, publicaram-se 90 obras antideístas, obras essas que podem ser juntas às publicadas por judeus e protestantes.

Outro espanhol, Juan (Daniel) de Prado (m. 1670), lançou uma acha na fogueira destinada a alimentar a heterodoxia do meio judaico da Holanda, e a desenvolver o discurso que, iniciado por Uriel, seria retomado por Espinosa. Também Prado negou a autoria divina da Torah, sendo acusado de ateísmo, após ter fundado, em Amesterdão, um grupo, em cujo seio se desenvolveu a heterodoxia. Excomungado em 1657, foi mais feliz do que Uriel, uma vez que logrou arrepender-se, mas Uriel é o actor da tragédia.

Uriel da Costa (1581-1640) nasceu no Porto e formou-se em Direito Canónico por Coimbra, numa época de primado da teologia, de rigor jurídico e de soberania aristotélica, tudo ensinado segundo o saber do que mais importa: a revelação bíblica. Apesar da leitura proposta, acabou por cair «em inextricáveis enleios, em ansiedades e aperturas de coração», quando lhe surgiu a impossibilidade de confessar os pecados segundo os termos católicos.

Inábil para buscar um juízo, desesperou da salvação católica, acabando por acreditar na lei de Moisés, porque este conheceria a Lei verdadeira, já que a recebera de Deus, conforme dissera ao seu povo. «Temeroso da condenação eterna e solícito da salvação, revolvia com incansável desvelo vários livros ascéticos e outros de teologia moral; e, da sua lição, começou a duvidar como poderiam ser perdoados os pecados na confissão sacramental, do que concebeu tal aflição e perplexidade de ânimo que, flutuando entre a eleição da lei que havia de seguir, apostatou da católica em que fora educado e abraçou a Moisaica.» (1) A aventura filosófica de Uriel adere à sua biografia, que é a história de um homem instável e inseguro que acabaria no limite de Tertuliano — o que sempre busca jamais encontra. Recusado pela Igreja, seria recusado pela Sinagoga como um *nocri*, um foragido da Lei.

(1) *Bib. Lusitana*, Tomo II.

Aos vinte e cinco anos, duvidando da confissão e da salvação, depois de ter lido muitas *summas confessariorum* (leia-se: sumas de casos de consciência, colectâneas casuísticas elaboradas pelos lentes nas respectivas cadeiras) acabou por entrar a fundo na leitura do *Velho Testamento,* achando que a lei de Moisés era mais objectiva do que a lei de Cristo. Tinha, então, certos problemas da sua vida a resolver, ao que parece relacionados com uma burla documentada. Estes problemas não foram causadores da sua conversão ao judaísmo, mas foram decerto causadores da necessidade de sair do Porto. E assim fez. Muda de religião, adere ao judaísmo, vende os bens que possui na cidade, arranja os fundos para viver, trespassa a sua posição numa Colegiada, e emigra para a Holanda.

Entra na Sinagoga *Beth Jacob,* onde pontificava o sábio Saul Levi Morteira. Recebe a circuncisão, mudando ligeiramente o nome de Gabriel para Uriel, e casa com uma judia, Sara. No meio de tudo isto, apenas uma contradição: se já não aceitava a cononicidade do livro do profeta Daniel, que tanto atacou, por ser neste livro que pela primeira vez os anjos recebem nomes, a pontos de o nome Uriel constar desse mesmo livro, como é que Gabriel se mudou em Uriel?

Gabriel é tão cristão como Uriel e vice-versa, porque um e outro são judeus, e isto não obstante D. Carolina Michaëlis de Vasconcellos não ver assim as coisas. O nome da pia, ou nome de baptismo, ressoa à mais alta cabalística. Com efeito, Gabriel significa «homem de Deus», apesar de ser nomeado pela primeira vez num livro que Gabriel da Costa não aceitava — *Daniel* —, livro esse onde Gabriel recebe alta missão como mensageiro. Com o anjo Miguel, Gabriel pertence à liturgia judaica extrabíblica, com grande acento talmúdico e midráshico, com auroreal luminosidade cabalística, sendo um dos anjos mais eminentes: pagem de Adão no seu casamento, presidido directamente por Adonai, Gabriel corresponde à tribo de Judá, estando na frente do Trono divino. Foi esta a simbólica dada ao portuense através do nome do baptismo cristão.

Em Amesterdão, ao receber o nome judaico, Gabriel muda-se em Uriel, com ligeira alteração, uma vez que a desinência de ambos os nomes é igual. Uriel vem nomeado nos apócrifos, e também no próprio Daniel. É um anjo tão importante como Gabriel, encontra-se à esquerda do trono divino, corresponde à tribo de Dan, e incarna a Torah, por servir de mensageiro no esclarecimento do povo quanto à Aliança. Do ponto de vista do lugar simbólico, há mutação do centro vanguarda para a esquerda; e do ponto de vista da importância gradual, enquanto Gabriel está mais perto de Adonai, Uriel parece afastar-se rumo à decaída condição humana. Uriel é o anjo da Torah à medida do homem, e como medida do homem natural, quase esquecido do divino, Uriel pensou e comentou a Torah. Uma Torah que não leva o homem à ascensão, mas o empurra para baixo, para a terra, para o corpo natural.

Uriel dá grandeza ao nome quando, num malabarismo cabalístico, transforma o anónimo *costa*, no cabalístico *abadot*: *costela*. Uriel, Costela de Adão, filho do homem.

Não nos é fácil aceitar a tabuada, geralmente aceite, de Uriel ter escrito quatro livros. Ele o diz, com efeito, de modo a levar a crer que *escreveu*, nanja que *publicou, três livros*. Ao chegar a Amesterdão, e ao cabo de alguns meses, portanto ainda no decurso de 1616, Uriel da Costa já se encontra de candeia às avessas senão com o judaísmo, pelo menos com o Rabinato. É curioso que um homem, recentemente chegado à escola onde deveria aprofundar a sua primária conversão, e onde dispunha de condições para levar esse aprofundamento por diante (aprendizagem do hebraico, sujeição da formação latina aos paradigmas judaicos, iniciação talmúdica, arte cabalística, etc.) é curioso que logo haja entrado em querela ou em discórdia. De facto, tal como já no *Evangelho* Uriel podia ter visto, os Fariseus de Amesterdão não deviam ser mais perfeitos do que os dos tempos de Jesus de Nazaré. Mas a imperfeição rabínica seria motivo lógico para levar à dúvida sobre o princípio do judaísmo? O defeito ético de alguns pode levar à dúvida sobre o princípio moral de todos? Extrair prova universal do acidental é característico da filosofia pré-aristotélica, e o tempo de Uriel voltava a pôr esse método em pé: a filosofia deixa de ser o pensamento das primeiras causas para se afirmar a análise dos acidentes, com exclusão dos princípios. A filosofia,em vez de coligir uma ordem lógica substante, instala-se numa ordem adjectivante. Não há princípios, apenas meios, e os acidentes são os próprios princípios. A ideia de uma lei global — escrita e oral — com todas as consequências, que o Fariseísmo propõe, surgia inacessível ao portuense duvidante; por isso, segundo consta, começou a emitir críticas contra a Lei Oral, ou Tradição. Um judeu de nova data, numa comunidade séria e estudiosa, lançava a confusão. Por isso, é chamado à ordem, cuja abjurgatória repele e, como reacção, decide escrever um livro (o primeiro), contra os costumes dos Fariseus. Aceita-se que este primeiro livro se intitula *Propostas contra a Tradição*, do qual conhecemos apenas extractos ou referências. Ora, a pergunta põe-se: este é o primeiro livro de Uriel, e tem realmente esse título?

Já antes de chegar a Amesterdão, ele tinha estado em Hamburgo, de onde (1616) enviou à comunidade de Veneza um livro combatendo as teses tradicionalistas, mas sem se saber se o memorial do autor teria um título. Sabemos que nesse escrito combatia a tradição, os *Tephilim*, a *mezuza*, a cadeira de Elias e a *Peria*, bem como a Lei Oral. Nessa altura, Leão de Modena foi encarregado de combater as teses urielinas, escrevendo o *Maguen Vacina*, bem como uma carta ao Parnassim da *Kahal-Kadosh* de Hamburgo, contra o herege. Parece que, em 1618, Uriel sai de Hamburgo para Amesterdão, embora no seu retrato omita esse pormenor. Verdade é que, antes de 1618, não incomodou, por escrito, a comunidade de Amesterdão,

mas apenas as de Hamburgo e de Veneza. Antes de o livro que dirigiu a Veneza ter sido publicado, saiu a refutação da autoria de Samuel da Silva, segundo o que o próprio Uriel noticia, dizendo que essa refutação se intitulava *De Imortalitate Animorum*. Ora, de um modo geral, aceita-se que o texto constante, em citações, da obra de Samuel da Silva, seria o do livro, nesse caso segundo — *Exame das Tradições Farisaicas* — de Uriel. Tanto quanto é lícito inferir pelo discurso cronológico, pela equivalência de temas, e pelo relato de Uriel — e mormente pelo famoso capítulo 7.º, que seria então igual, tanto no primeiro como no segundo livro —, o livro chamado *Propostas contra a Tradição* e o livro *Exame das Tradições Farisaicas* são um só livro. No texto intitulado *Propostas*, alguém elabora um memorando, por ele próprio intitulado, para relatar as ideias de Uriel a uma autoridade. Isto é: o *Propostas* não é um livro, é um memorando de um autor que não Uriel, sobre as teses contra a tradição defendidas por Uriel. O texto intitulado *Exame* é o verdadeiro primeiro livro de Uriel, o qual Samuel da Silva refutou, depois de apanhar um caderno na tipografia. Este *Exame* não foi escrito em 1623, mas ficou concluído nesse ano, depois de elaborado pelo menos desde 1616. Aliás, o texto já devia estar avançado no ano de 1618 porque, nesse ano, o enviou ao rabinato de Veneza e, o que é mais, nesse mesmo ano um autor anónimo publicou (Hamburgo, lugar de impressão fingido, Amesterdão, 1618) o *Tratado de Herem*, em que se descrevem as cerimónias rituais, contra os hereges e sobretudo contra Uriel da Costa. O aparecimento deste opúsculo corresponde ao tempo em que o rabinato o admoestou e o convidou a arrepender-se das opiniões em que ousava persistir. Contudo, o saduceu faz ouvidos moucos e, por isso, foi enermado, isto é, recebeu o pequeno *herem* — isolamento e proibição de falar com judeus — em 30 del Homer 5383.

Não obstante, nesse ano de 1623, entregou o original do *Exame das Tradições Farisaicas* ao impressor Paulo de Ravesteyn, mas sem vantagem, porquanto, sucedesse o que sucedesse, o livro desapareceu numa inusitada voragem, a pontos de Samuel da Silva ter de responder mediante um caderno que obteve, retirado, da tipografia.

Publicado o contundente livro de resposta do médico portuense, Uriel escreve o seu *segundo* livro, um opúsculo em defesa pessoal e de réplica ao opositor, livro esse que deveria sair a público, cujo título Uriel omite na sua autobiografia, mas que aceitamos seja a versão renovada do primeiro, com a resposta a Samuel, intitulado: *Examen das Tradições Phariseias conferidas com a Ley escrita por Uriel, Jurista Hebreo, com resposta a hum Semuel da Silva seu falso Calumniador*. O livro não chegou a ser distribuído porque a Sinagoga acusou o idólatra, e conseguiu das autoridades holandesas que fosse apreendido e queimado com os livros de Uriel (Primavera-Verão de 1624). Foram nessa altura queimados também os exemplares da primeira obra, a primeira versão do *Exame*, ainda sem as respostas a Samuel? A hipótese

é francamente aceitável, e explica a inexistência de exemplares dessas duas obras que Uriel teve, efectivamente, na tipografia para impressão.

Enfim, no ano de 1633, decide reconciliar-se com a Santa Congrega. Reconciliação ostensiva, mas insincera. Um sobrinho logo o delatou por o tio não haver abandonado os hábitos pessoais, violando o sábado e as leis de boca, isto é, a lei oral, cumprindo apenas a lei escrita. Uma acha ateou a fogueira: dois cristãos, um espanhol, outro italiano, apresentaram-se em Amesterdão, com intentos de se converterem ao judaísmo. Em vez de obterem conselho junto de pessoas acima de suspeita, acharam por bem contactar Uriel, a quem solicitaram esclarecimento sobre o desejo conversório. Bem castigado e cheio de experiência, Uriel, talvez ciente do erro que cometera, tentou afastar os dois visitantes do seu projecto. Em vez de calarem o conselho recebido, os convertíveis tornaram público o conselho recebido, de que Uriel os tentara induzir contra o judaísmo. Eram gente sã? Eram enviados das autoridades sinagogais, com o propósito de apanhar o pobre em falta testemunhada, fazendo prova bastante das coisas que acerca dele constavam? Se não eram, procederam como se fossem, e Uriel sofreu nova e grave excomunhão (1633), tinha Bento de Espinosa um ano de idade.

Sete longos anos decorreram. O ambiente continua ostentivamente adverso a Gabriel da Costa. Em 1640, cede novamente às instâncias dos amigos e procura reconciliar-se com a Santa Congrega, o que de facto obtém, mas depois de se sujeitar ao castigo purificatório de aguentar as 39 vergastadas da lei à entrada da Sinagoga, a cuja porta teve de aceitar o espezinhamento dos irmãos antes de, cabeça erguida, entrar no santo átrio.

A reentrada, longe de lhe encher a alma de júbilo, antes lhe disseca o ânimo. Logo depois inicia o *terceiro* escrito: *Exemplar Humanæ Vitæ*, dolorosa autobiografia, onde perpassam o temor e o tremor de uma introdução à tragédia inócua, para o que a purificação do *malcut* se revelou insuficiente.

Que autobiografia é essa, cujo texto conhecemos em versão latina? Escreveu-a em português, tal como a restante obra? Escreveu-a mesmo em latim para evitar que, tombando em mãos alheias, fosse imediatamente decifrada? O original do autor é de facto um relato tão resumido e tão falho de informação global e pormenorizada como o que conhecemos? Não teria Gabriel interesse em descer ao pormenor de citar os títulos das suas obras, de referenciar a estada em Hamburgo, de identificar os textos contra ele alusivos (de Aguillar, Menassé...), de ser menos frugal na análise das sucessivas conjunturas que o iam levar a uma aporia existencial?

O exemplo induz-nos nesta ideia de que a obra literária, segundo testemunho do autor, e segundo análise do conteúdo e da cronologia, é constituída por três títulos: dois impressos (o primeiro *Exame*, sem resposta a Samuel, e o segundo *Exame*, com as respostas a Samuel) e um manuscrito, possivelmente alterado *a posteriori*

(*Exemplar Humanæ Vitæ*, conhecido como *Espelho de Vida Humana*). Do primeiro, só sabemos o que consta do livro de Samuel da Silva e, certamente, o que consta do memorando intitulado *Propostas contra a Tradição*. Do segundo, nada conhecemos e, do terceiro, temos o que Limborch nos transmitiu ([1]).

O que não pudera escrever em Portugal contra a lei católica, pô-lo em escrito na Holanda, contra algum legalismo judaico. Desfasado em relação a um judaísmo que, perante as dificuldades, tinha de ser escrupuloso com a tradição total, Uriel dirigiu à Sinagoga as *Propostas contra a Tradição*, com vista a disputar a verdade e a observância da Lei judaicas. O texto controversista, desenvolvido em dez questões, discute as nove leis rituais e a questão fundamental da lei divina, que nega, afirmando a lei humana.

A sapiência sinagogal mostrou-se aborrida, e mandou o herege para fora de Amesterdão, pelo que Uriel se dirigiu a Hamburgo, onde trabalhavam alguns escritores que se opunham à rigorosa tradição judaica, melhor, que não eram integralistas, como integralistas não seriam outros do período hascálico. Disposto a retractar-se, reconciliou-se com a autoridade sinagogal, mas breve regressou à contestação, facto que o levou a ser *enermado* — à proibição de falar com outros judeus. Como sucederia a Espinosa, teve de procurar outros interlocutores não judeus; contudo, em vez de entrar numa das seitas daquele país, abraçou «o parecer daqueles que assentavam serem temporais o prémio e a pena da Lei Velha, e não crêem em uma outra vida e na imortalidade da alma, estribando-me, para não falar doutras razões, em que a Lei de Moisés guarda absoluto silêncio sobre este ponto» ([2]). Assim enunciava a sua tese capital: a alma é mortal, toda a justiça é temporal, toda a lei é humana, todo o direito positivo.

A tese anuncia uma refracção do naturalismo religioso, que, vindo da filosofia natural e das propostas de Bacon e de Hobbes, se desenvolve na obra de Herberto de Cherbury (m. 1648), que reduzira a ética a um pentágono de convenções: existência de Deus, dever de O servir, crença no perdão, necessidade do arrependimento e sansão parcial das obras humanas nesta vida e, total, na outra.

Uriel estava em posição de adiantar teses sem recurso ao pensador inglês, bastando-lhe o conhecimento da Cabala. Na Cabala, o homem é terra, matéria, com sopro de vida. Adão é o solo cultivável. Duas exegeses são possíveis: a fariseia, pela qual, o homem, afastado de Deus, permanece unido a Deus, como espírito e alma vivente, *nepech shaía*, que não é bem a *psiqué* grega, e melhor se identifica com a *anima animans*, com suposição das vidas física e psíquica, aqui se admitindo uma analogia com a natureza naturante de Espinosa; e a saduceia, que admite o contrá-

([1]) Ver, adiante, a Bibliografia.
([2]) Uriel, *Espelho*, 20.

rio: o homem é apenas *adama*, o solo cultivável, de onde, na primeira via, se admitir a ressurreição e, na segunda, se negar.

Em defesa da tradição, o portuense Samuel da Silva (e ele foi apenas o que mais se distinguiu entre os opositores), publicou, contra o «contrariador», o *Tratado da Imortalidade da Alma* (1623), destinado a refutar as teses de Uriel, seu compatrício, de quem transcreveu capítulos na íntegra. Uriel reagiu. «Publicado que foi aquele livro contra mim [...] escrevi um opúsculo em resposta a ele, impugnando com todas as forças a imortalidade da alma», tendo por fim assentado em que mesmo a lei de Moisés não é divina, mas uma «invenção humana», como outras que tem havido no mundo. Estava dado o passo para a transição de um judaísmo a princípio apenas anti-rabínico, com algum caraísmo, para um judaísmo deísta e naturalista.

A dificuldade de Uriel residiu em conciliar a lei natural e a lei divina, dado que, havendo Deus e Natureza, a coerência de ambas as leis seria necessária; não o sendo, por haver o mal, tornava-se problemático conciliar o mal do mundo com a bondade divina, as deficiência das leis humanas com a suficiência da lei divina. Cogitando a desarmonia, Uriel esboçou os conceitos de *natura naturans* e de *natura naturata*, numa perspectiva do judaísmo, que Espinosa levaria a mais fundas consequências. Uriel observou que muitos pontos «brigavam com a lei da Natureza, e Deus, autor da Natureza, não podia estar em contradição consigo mesmo». O teorema do monismo absoluto estava enunciado, a demonstração decorreria no processo concluído pelo espinosismo, com os apoios cartesianos, e com o risco de um evemerismo, ou de uma divinização naturalista do ser humano. Uriel não seguira o preceito do *Cusari*: «sê solícito em aprender a Lei, para que saibas responder a Epicuro» ([1]).

Regressando à Sinagoga, depois de expiar as culpas, pela submissão à liturgia dos 39 açoites, de que o seu testamento nos oferece uma viva e pungente descrição, manteve-se fiel ao que pensava em seu íntimo, desde logo propondo, como faria Espinosa quanto à universalidade da profecia, que a lei é comum a todos os homens e, neles, inata pelo facto de serem homens, tal como, ao depois, se diria na corrente franckista do Sabetaísmo, não havendo mais lei do que a natural, a única excelente para um ser natural como o homem, o que sofre de saduceísmo. As dificuldades da história humana, postas de parte as ideias de providência e de livre arbítrio, resultam da transgressão da natureza, do facto de o homem se pensar como o que não é, em vez de se pensar como bom animal, recusando o Adão terrestre, para se enganar com um Adão celeste, que não é. De Rousseau e do romantismo silvestre ao materialismo histórico, os primeiros desabafos saíram do coração

([1]) *Cusari*, V.

do portuense. «Que mais agradável não fora, se os homens se tivessem conservado dentro das raias marcadas pela Natureza e não houvessem feito invenções tão hediondas.» ([1]) A alma do homem é como a alma do animal, sangue e espírito vital; a alma do homem é gerada pelo homem, os seus dias têm número finito, pelo que, provada a mortalidade da alma, se conclui que os erros derivados da crença na imortalidade são mais do que as vantagens.

O tipo mental de Uriel não era ignorado dos rabinos. Ele estava retratado num livro antigo, mas lido e seguido em Amesterdão, o *Cusari*, onde se ensina que, ao filósofo não importa mais do que saber que há Deus, para dizer a verdade d'Ele. Assim se explica que Uriel seja apelidado de epicúreo, por não querer saber de Deus, nem se interessar pela proclamação da verdade. Não sendo, nem um Paulo, nem um Lutero, estava impedido de uma conversão arrebatadora. Paulo saiu pela porta da graça; Lutero saiu pela porta da reforma e do protesto; Uriel saiu pela porta da derrota, o suicídio, que fecha o homem sobre si mesmo.

Os escritos de Uriel motivaram a expressão pública dos principais escritores judio-portugueses na Holanda, sendo claro que, a pretexto da imortalidade da alma, tanto Menassé como Moisés Rafael de Aguillar produziram escritos obviamente situados no cenário da polémica urielina. Não obstante, o texto matriz da reacção é o devido ao médico Samuel da Silva.

«Bom hebraísta e bom escritor vernáculo, tanto português, como castelhano», quem era, de facto, Samuel da Silva? A sua parca biografia consta de vários dicionaristas, que trasladam as notícias disponíveis de uns para outros, sem que obtenhamos a imagem histórica, desde o nascimento (1571), até à morte (1631).

Samuel da Silva foi personagem central na tragédia de Uriel da Costa. Portuense como ele, ao que parece amigo dele, na medida em que se dispôs a ensinar-lhe hebraico, à sua pena se poderia dever o relato intitulado *Propostas contra a Tradição*, aviso à Sinagoga para tomar conhecimento legal das heresias, e à sua intervenção se deve o melhor momento da polémica: o *Tratado da Imortalidade da Alma*, que reflecte o universo planetário de toda a concepção filosófica e teológica greco-hebraica, e toda a arquitectura do saber bíblico, talmúdico e cabalístico.

O *Tratado da Imortalidade da Alma* é uma confutação e uma refutação. *Confutação*, por ser um argumentário destinado a provar internamente a falsidade das proposições urielinas. *Refutação*, porque expõe, demonstra o erro, e responde às objecções, explicitando-a em duas frentes: na defensiva, enquanto prova que a tese rejeitada se apoia em falso argumento, e na ofensiva, porquanto, além de sustentar o que afirma, admoesta o opositor a aderir à sua posição, convidando-o

([1]) Uriel, *Espelho*, 32.

a retractar-se, a rever-se, e a seguir o caminho direito, que é a integração em pureza na «antiga e sábia congregação de Israel», do «atrevido contrariador».

Como nasceu o livro de Samuel? Responde o autor: «Tendo notícia que o contrariador que nos obriga a escrever, tratava de imprimir um livro, e desejando muito vê-lo, alcançámos um só caderno que testemunhamos fielmente ser escrito de sua própria mão, de que aqui vai o treslado palavra por palavra». Num estilo por vezes influenciado pelo próprio paroxismo urielino, Samuel segue a técnica de transcrição da tese, transcrição essa seguida de comentário, envolvida pelo contra-argumento refutativo, e encerrada com uma conclusão confutativa, embora, num certo momento, quase descrendo da sua virtude persuasiva, chegue ao ponto de preconizar o «exemplar castigo (do contrariador) pela soltura e pouco acertamento com que fala», mesmo que, num certo passo, insista na revisão, e convide Uriel ao arrependimento, atitude com a qual comprova também a estima que sentia pelo seu conterrâneo, cujo nome não nomeia «por honra do sangue donde procede» ([1]).

O equívoco urielino depende da exclusiva consideração do conceito de alma como *nephesh*. Na tradição hebraica, como aliás noutras, consideram-se duas ideias de alma fundamentais: a *Neshmah*, ou *Nessamah*, sinonimizada com *ru'ah*, na acepção de respiração universal; e a *nephesh*, ou *nephes*, significando a respiração corporal propriamente dita. A primeira, como respiração do Espírito, é a alma do próprio homem; a segunda, como respiração natural, é inerente à alma do bruto. Onde a primeira é espiritual, a segunda é material, mas, como saduceu, Uriel não podia separar nem cindir estas duas almas, por isso as reduzia a uma única, o *espiráculo vital*, inerente à condição natural da criatura, sem ligáculo para o céu, mas apenas com elo para um corpo encarnado e existente. Sendo assim, a imortalidade parecia-lhe um logro, de onde defender a tese epicurista: «nenhuma cousa melhor ao homem que gozar o trabalho de suas mãos», afirmando-se, portanto, puro e simples «bicho da terra». Tamanha convicção, longe de o tornar feliz, ainda mais agravou o seu estado de alma, caindo numa crise de esperança, no abismo da desesperança, pelo que é bem justo o perfil que Samuel dele traça, como homem «infelice e triste» ([2]).

Na tradição hebraica, à ideia de *ru'ah* equivale a ideia de *'al mawet*, do que não morre, da raiz *b.l.m.t.*. A ideia da imortalidade fixou-se desde cedo na sabedoria bíblica e talmúdica, e a generalidade dos filósofos construtores da Cabala, como Saadia ben Gaon, interpretou a palavra daquela raiz como *imortalidade*, predicado do que não morre, nem pode morrer, sem infligir a Deus — eterno e criador — uma censura de atributos. Houve, desde cedo, divergências quanto á natureza da

([1]) S. da Silva, *Tratado*, cap. XIX.
([2]) *Ibidem*. Quando nos lembram Antero, Camilo e Laranjeira!

existência da alma *post-mortem corporal*, todavia essa natureza foi sendo apreendida na imagem carismática de «tesouro dos céus», no qual as almas entram, uma vez progredido o caminho terreal. Mesmo que a ideia de transmigração aparecesse numa que outra escola talmúdica — mas raro sem acento tónico, como Samuel sublinha contra o julgamento do «soberbo contrariador», o judaísmo tornou-se a religião garante da imortalidade da alma, nesta crença se baseando em grande parte a ideia da ressurreição e do novo mundo, ou mundo que há-de vir. No mundo novo, ou *olam*, segundo Maimónidas, não há corpos, mas apenas as almas dos justos, e a Cabala reflecte, como ponto assente, a tese da imortalidade. A alma entra no Paraíso Terrestre, subindo ao Paraíso Celeste, e a sua ascensão não prejudica a personalidade individual.

A alma não é o sangue, ainda que, na Bíblia, haja passos obscuros ou alegóricos que assim o dizem, mas, para evitar erro de leitura, a tradição oferece os métodos e os meios de interpretação. Nem sempre se pode ler segundo a letra; algumas vezes, só lendo segundo o espírito, o inentendível se torna entendível. O erro de Uriel consistiu em uma incapacidade de soletrar e transletrar, ficando apenas na arte imediatista do letrar, da letração e da letradura. Por isso, na imagem do homem, não conseguiu ver mais do que o sangue como espírito invisual para o que, na plena acepção teótica e teórica, significa a vida do espírito que não é do sangue, nem está no sangue. Justiça havia no juízo de Samuel ao chamar Uriel de «malino desalmado», tornado em «miserável mendicante», «atrevido contrariador» e «vaníssimo sonhador», em tudo isso transformado por, na base de tudo, ignorar a língua santa da religião a que aderira: «erros nascem de não saber a língua santa para seguir a verdade hebraica».

Apesar de não conhecermos literalmente a maior porção dos escritos de Uriel, os poucos acessíveis demonstram esse desconhecimento. O jogo categorial e predicamental usado por Uriel é o menos hebraico possível, e isso nos põe a questão da nossa profunda dúvida quanto às verdadeiras razões que, em 1616, levaram Uriel a entrar na Sinagoga, logo nesse ano, com pouca diferença de meses decerto, iniciando a contestação de uma doutrina a que, adulto e ciente, aderira. Pode um canonista latino converter-se de ânimo leve ao judaísmo? A conversão não é uma metamorfose, um renascer, um fazer homem novo?

Deu, porém, aso a que Samuel recapitulasse todo o argumentário escolástico sobre a imortalidade da alma. O autor demora-se pouco nos filósofos, de que lhe bastam Platão, Aristóteles, Hipócrates e Maimónidas, tanto mais que se encontra possuído por uma evidente concepção aristotélico-platónica, tão de cunho hebraico. Mas demora-se muito, fixa-se sempre, ruma em última instância, no argumentário revelado, isto é, na prova bíblica, que, umas vezes apresenta segundo a exegese rabínica, outras envolve no preceituário cabalístico, embora sem simbologia, mas

sempre na busca de uma concepção ontológica da natureza, essência e finalismo da alma humana, mormente da alma humana do povo de Israel, que, nos sofrimentos do ferro e do fogo (Inquisição), encontra um argumento de dor para aditar aos que, na lei divina, já bastavam para a fé na imortalidade da alma, e na sua obediência à justiça divina, que não se engana, nem pode enganar-nos.

O cânone samuelino é o da obediência da filosofia à teologia. A ancilaridade nunca é desprestigiante, a ideia de *serviço* equivale à ideia de *dom gratuito*, e a filosofia que busca a ancilaridade afirma-se, então, gratuito dom. Que filosofia será filosofia, se não exercitar-se como dom para a verdade? A filosofia não nasce, nem morre em si mesma: nasce como filosofia, mas morre em mistério, dissolvida na verdade que, por amor ama e, por amor, inquire.

A insubsistência da filosofia sem teologia patenteia-se na história do que, julgando-se filosofia, mostrou não o ser, por ignorância da condição do *homo viator*, cuja vieira, e cujo bordão, lhe aprestam as pernas na *peregrinatio veritatis*. A filosofia homologa a imortalidade da alma no trânsito de uma razão animada, e sitiada, no cativeiro terreal, rumo à montanha sagrada, onde vidente e visão serão um e o mesmo. Líquido nos aparece, neste quadro de uma alta tradição, que vem desde o princípio da sabedoria — o temor — o exercício pneumatológico de Samuel da Silva: a defesa do que, morto o homem, do homem fica, para sempre.

OBRAS:

Costa, Uriel da: *Três Escritos*. Fixação do texto e introdução de A. Moreira de Sá, *in* Samuel da Silva, *Tratado da Imortalidade da Alma*, Lisboa, 1982.

— *Exame das Tradições Farisaicas* (texto integral de um livro considerado perdido). Introdução, leitura, notas e cartas genealógicas por H. P. Salomon e I. S. D. Sasson, Braga, 1995.

Silva, Samuel da: *Tratado da Imortalidade da Alma*, Amesterdão, 5383. Nova ed., segundo o exemplar da Livraria do British Museum, Londres. Cota: 4 AP 62, mediante microfilme. Fixação do texto, prefácio e notas de Pinharanda Gomes, Lisboa, 1982 (inclui, pp. 249-264, o *Tratado da Imortalidade da Alma*, de Moseh Rephael de Aguillar).

BIBLIOGRAFIA:

Gomes, Pinharanda: *A Filosofia Hebraico-Portuguesa*, Lisboa, 2.ª ed., 1999, pp. 323-370.

— Prefácio ao *Tratado da Imortalidade da Alma*, bibliografia relativa a Samuel e a Uriel, pp. LVII-LXII.

Capítulo Seis

Isaac Cardoso

Jose Rosa

«No Oriente ou no Ocidente,
teremos nós uma terra de esperança,
onde estar em segurança?»

Yehudah Halévi, século XII

Nótula introdutória

As informações sobre Fernando/Isaac Cardoso (n. Trancoso / Celorico da Beira, 1603/4, m. Verona, c. 1683) não são abundantes e, na nossa língua, não existe nenhum estudo de fôlego sobre esta figura que, pela exigência de liberdade que reivindicou para a investigação filosófica, pode ombrear com os fundadores da Modernidade. Sobre a sua biografia e o seu pensamento, o pouco que em português se escreveu — breves referências, minúsculos verbetes enciclopédicos e alguns artigos da perspectiva da História da Medicina e da História do Judaísmo peninsular, raras vezes do ponto de vista da Filosofia — repetiu, ao longo de décadas, um conjunto de dados tidos por adquiridos. Neste, como em outros casos, têm sido outros a revelar-nos a nós próprios.

Além disso, tendo abandonado Portugal ainda criança (com mais ou menos seis anos) e escrito as suas obras em espanhol e em latim, e nada na nossa língua [1], colocam-se sérias dificuldades à sua designação como Filósofo português, sobretudo se com este *cartão de identidade* alguém procurasse diferenciar, de forma exclusiva, o pensar luso do de outras nacionalidades. Obviamente, não é aqui o lugar

[1] É provável que escrevesse e falasse português. Em *Philosophia Libera* V, q. 7, «De Mirabilibus Plantarum», p. 279, a propósito do chá da *erva mimosa* que os portugueses trouxeram do Oriente, afirma: «... apud Lusitanos, quod nomem illa linguae tantum proprium mollem & delicatam sonat».

de reeditar a *vexata quaestio* da filosofia portuguesa *versus* filosofia universal, ou outras supostas filosofias nacionais, mas, se a língua e a geografia fossem os estritos e decisivos critérios da identificação de um autor não poderíamos fazer de Fernando Cardoso um pensador português. Contudo, se se adoptarem outros critérios epistemológicos, holistas e não tão rígidos, que tenham em conta o contexto histórico e político coevo, o latim como língua franca da comunicação intelectual de setecentos, e o movimento pendular do pensamento *in fieri*, entre o concreto e o universal, não poderemos falar de uma *mentalidade portuguesa*, de um *estar* português — ou, neste caso, um *ser* beirão — que, bebidos no «leite materno», se mantêm indeléveis e abertos ao universal pelo tempo fora? Isto é defensável, mas é preciso ter em conta que não estamos a falar de *estrangeirados*. Estamos a falar de medos, de processos inquisitoriais, de expulsões, de fugas, de vidas duplas. Não podemos, pois, branquear a História: Portugal não foi nem Pátria nem Mátria acolhedora para a família de Fernando Cardoso, tal como o não foi para tantas outras nas mesmas circunstâncias. Por isso, se não temos talvez o direito histórico de o chamar Filósofo português, temos, contudo, o dever intelectual de o retirar do olvido, de o tornar mais conhecido e apreciado, e, oxalá!, lido um dia em português.

Fernando Cardoso, quer pela sua formação clássica nas *artes liberales* quer pelo estudo e exercício da profissão hipocrática, que não se atém a fronteiras, credos ou raças, quer ainda pela feição cosmopolita que a diáspora judaica assumiu, no século XVII, é um pensador judeu sefardita, um *marrano da liberdade e da razão*, mundividência, aliás, de que dificilmente poderíamos separar certos modos genuínos de *ser português*. Frequentemente, ser cidadão do mundo implica não ter Pátria nenhuma nesta terra e assumir, adrede, uma existência em êxodo.

No que à existência de Fernando Cardoso diz respeito, consideramos que as lacunas ou erros de informação histórica que, na nossa língua, sobre ela impendem nos obrigam a determinar com maior detalhe o seu percurso biográfico.

I. Vida e obra

O seu nome de baptismo era Fernando Cardoso [1] e nasceu em Celorico da Beira, ou em Trancoso [2], filho de cristãos-novos que pertenciam ao complexo

[1] Por este nome o identificaremos até à sua mudança de nome para Isaac ou Isac (por vezes também assinou Yshac).

[2] Trancoso e Celorico da Beira distam entre si cerca de 15 quilómetros, pelo que a diferença é quase irrelevante. Gomes, Josué Pinharanda (1981), *A Filosofia Hebraico-Portuguesa*, Porto, Lello & Irmão — Editores, n. 24 da p. 256, refere a propósito: «Jacinto Cordeiro, *Elogio de los Poetas*, 47.ª Oitava, e Barrios, *Relación de los Poetas*, elogiaram Isaac, acerca de cuja naturalidade divergem [Diogo] Barbosa Machado e Pinho Leal [este defende Celorico de Basto].

mundo do criptojudaísmo marrano peninsular ([1]), no ano 1603/4 ([2]). A família Cardoso — pelos registos paroquiais sabe-se que no século XVII havia *Cardosos* em Celorico da Beira e em Trancoso, mas não se conhecem as eventuais relações entre ambas as famílias — deveria ter alguns rendimentos para poder mandar estudar os seus filhos. Aliás, as posses, a consciência da necessidade de uma educação superior, o desejo de que os seus tivessem uma boa profissão e um superior grau cultural, comum a tantas outras famílias conhecidas de cristãos-novos daquela região, revela-nos uma comunidade muito activa e culturalmente bastante desperta, como se daí pressentisse o advento de alguma salvação.

A *Enc. Judaica* di-lo natural de Trancoso, mas Rodrigo Mendes Silva e Miguel da Silveira querem-no natural de Celorico da Beira.» A melhor discussão quer do local quer da data de nascimento surge na obra de Yerushalmi, Josef Hayim (1971), *From Spanish Court to Italian Ghetto. Isaac Cardoso: A Study in Seventeenth-Century Marranism and Jewish Apologetics*, Nova Iorque/Londres, Columbia University Press, Cap. II «Beginings of a Career», pp. 51 ss. Yerushalmi (n. 6., p. 53) cita inclusive a primeira afirmação publicada, Nicolás António, *Biblioteca hispana nova* (Rome, 1672), I, 283: «Ferdinandus Cardosus, Lusitanus de Celorico Beirae oppido...». Quando, em 1903, Richard Gottheil publicou alguns documentos dos arquivos inquisitoriais de Espanha, designadamente uma lista de portugueses residentes em Madrid (cf. Yerushalmi, 1971: 54), veio à luz um depoimento, de 1634, pelo qual «el Doctor Fernando Cardoso [es] natural de Trancoso...».

([1]) Cf. a monumental recolha bibliográfica sobre o assunto em Singerman, Robert (1975), *The Jews in Spain and Portugal*, Nova Iorque/Londres, Garland Publishing Inc.; estudos sobre o marranismo *vide* Remédios, J. Mendes dos (1895), *Os Judeus em Portugal*, Coimbra, F. França Amado Editores; Cecil, Roth, «The Religion of Marranos», in *Jewish Quaterly Review* (New Series) XXII (1931/1); Yerushalmi, Josef Hayim (1998), *Sefardica. Essais sur l'histoire des Juifs, des marranes & des nouveaux-chréthiens d'origine hispano-portugaise*, Paris, Éditions Chandeigne — Libraire Portugaise; Wolf, Lucien (1963), *Report of the «Marranos» or crypt-jews in Portugal*, Londres, Anglo-Jewish Association, Printed by W. Khan Fredk; Azevedo, J. Lúcio de (1922), *História dos cristãos-novos portugueses*, Lisboa; Baer, Yitzsk (1971), *A history of the Jews in Christian Spain*, Philadelphia, The Jewish Publication Society of America; Barnavi, Élie [1998], *História Universal dos Judeus. Da Génese ao fim do século XX*, Lisboa, Círculo de Leitores, pp. 114-115; 120--121; 126-127; 132-133. Para a questão dos «últimos marranos», que persistem ainda hoje nas Beiras e em Trás-os-Montes, *vide* Brenner, Frederic; Yerushalmi, Yosef Ayim (1992), *Marranes*, Paris, Éditions de la Différence (remeto especialmente para o capítulo tratado por Yerushalmi, «Les dernières Marranes: le temps, la peur, la mémoire», pp. 17-44).

([2]) Em quase todas as referências, mesmo no insuspeito Kayserling, Meyer (1971, 1.ª ed. 1890), «Cardoso, Yshac (Fernando)», in: *Biblioteca Española Portugueza-Judaica and other studies in Ibero-Jewish bibliography by the author, and by J. S. da Silva Rosa; with a bibliography of Kayserling's publications by M. Weiz*, Selected with a prolegomenon by Yerushalmi, Josef Hayim, Nova Iorque, Ktav publishing House, Inc., p. 55, aparece a data de 1615, referência que tem origem em Graetz, *Geschichte*, X, 232 *(non vidi)*, e que se propagou pelas sucessivas referências. Kayserling, antes da obra de Graetz, em 1871, afirmava, mais judiciosamente, que Isaac Cardoso nascera no princípio do século XVII. Seja como for, é inverosímil dizê-lo nascido em 1615 e afirmar que era uma celebridade médica, já com publicações científicas, em Madrid, em 1632. Aliás, o próprio Fernando Cardoso, em 1634, respondendo perante o Santo Ofício a favor de um processado, declara ter 30 anos (cf. Yerushalmi, 1971: 54-55).

É um dado adquirido que a família Cardoso do nosso autor emigrou toda para Espanha, designadamente para a cidade Medina del Rioseco — a primeira obra de Fernando Cardoso, *Discurso sobre o Monte Vesúvio*, é dedicada «al excelentissimo señor Don Iuan Enriquez de Cabrera, Almirante de Castilla, Duque de Medina del Rioseco, Conde de Melgar, i Modica, &c.» —, provavelmente antes de 1610, pois nesta data Filipe IV (III de Portugal) tornou-lhes mais difícil a saída, ao revogar a permissão de 1601, na qual, a troco de avultados pagamentos, era concedida aos cristãos-novos portugueses permissão para emigrar.

Fernando era o irmão mais velho do célebre sabetaísta Miguel [Abraão] Cardoso, a quem criticava o messianismo heterodoxo e o misticismo esotérico, bem como os ataques que este dirigia à filosofia (1). Sabe-se ainda que tinham uma irmã que seguiu Miguel nas suas deambulações pelo Médio Oriente (Esmirna, Constantinopla, Cairo...). Alguns biógrafos, em Espanha (2), confundindo-o certamente com Fernando Rodrigues Cardoso, um médico lisboeta falecido em 1608, fizeram-no natural de Lisboa, mas erroneamente.

Os Arquivos da Universidade de Salamanca, cuidadosamente investigados por Josef Hayim Yerushalami, trouxeram à luz parte do percurso académico de um certo Fernando Cardoso, dado como natural de Viseu que, sucessivamente e sem interrupção, entre 1616 e 1621, aparece matriculado na Faculdade de Medicina, tendo concluído o Bacharelato no dia 26 de Maio de 1621, uma sexta-feira. Contudo, para além da incongruência do local de nascimento, relativamente fácil de explicar, há um outro facto dissonante que não permite concluir inequivocamente que se trata do mesmo Fernando Cardoso. Quando este Fernando foi admitido, em 1616, detinha já alguns estudos superiores, o que coloca problemas cronológicos. Com efeito, isso requereria que Fernando Cardoso tivesse começado a frequentar a Universidade com 9-10 anos. É certo que ele era profunda e precocemente dota-

(1) Para uma breve resenha sobre as raízes do Sabetaísmo, das suas possíveis ligações ao Sebastianismo, ao Bandarra de Trancoso e à espera do Encoberto, e ainda sobre o atribulado percurso de Abraão Cardoso, *vide* Yerushalmi, Josef Hayim (1971), *From Spanish Court to Italian Ghetto...*, pp.64-65 e o Cap. VII, pp. 302-349; Gomes, Josué Pinharanda, 1981: pp. 220 ss; Anónimo (s.d.), «Cardoso (Abraão Miguel)», in: *Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira*, 5.º vol., Lisboa / Rio de Janeiro, p. 901. Este verbete afirma, incorrectamente, que Abraão Cardoso nasceu na segunda metade o século XVII. Ora, o próprio Abraão Cardoso afirma que nasceu em 1627, na cidade castelhana Medina del Rioseco (cf. Yerushalmi, 1971: 69). Apesar da tão larga diferença de idade, nada nos obriga a pensar que eram filhos de mães diferentes.

(2) José Rodrigues de Castro [*Biblioteca española*, I (Madrid, 1781), 582] foi o primeiro. Seguiram-no Amador de los Rios, Anastasio Chichilla, Hernández Moréjon, hipótese que também admite Menéndez y Pelayo, Marcelino [1945], *Historia de los Heterodoxos Españoles*, Buenos Aires, Emecé Editores S.A., pp. 325 ss (cf. Yerushalmi, 1971, p. 51, n. 2; p. 53, n. 9).

do, e não era caso único ([1]), podendo mesmo ter recebido algumas lições em casa, local em que, dissimuladamente, apesar das crianças serem potenciais e inconscientes delatores, uma *yeshiva* doméstica podia funcionar. Seja como for, não sendo estes obstáculos inultrapassáveis, mas não havendo evidência absoluta, não se pode concluir apoditicamente que seja o mesmo. Todavia, é evidente que Fernando Cardoso começou os seus estudos de Medicina muito novo e fez o Bacharelato noutra Universidade espanhola (como era exigido para poder ser *incorporado* em Valladolid). Qual? Aqui o testemunho de Isaac aponta de novo para Salamanca ([2]). É também possível, por referências que faz aos *Conimbricenses*, que tenha contactado em Espanha com mestres saídos das margens do Mondego, ou então que tenha frequentado outras universidades, como Alcalá de Henares, tal como haviam feito Amato Lusitano e Garcia de Orta, entre outros.

Seja como for, com 19-20 anos, por volta de 1623, já estava *licenciado* em Filosofia em Valladolid. Aqui, enquanto aluno de Artes, é possível que tenha aproveitado para aprender hebraico com Don Pedro de Castro, um judeu marroquino, de Fez, que, com o favor do Rei, ali leccionava essa disciplina com muito sucesso, desde 1610. No dia 9 de Dezembro de 1623 ficaram vacantes as cátedras de *Logica, Sumulas* e *Pilosophia*. Fernando Cardoso, jovem dotado e ambicioso, não perde a oportunidade de concorrer a uma carreira de prestígio, tão minuciosamente regulamentada. Yerushalami (1971, 79), nos já referidos Arquivos, encontrou o texto original de concurso escrito pelo punho do próprio Fernando Cardoso: «*Fernan Cardoso bachiller artista encorporado en esta universidad digo q. a mi noticia es venido q. V.md. tiene vacas tres cathedras de artes Sumulas, Logica, y Philosophia, yo me oppongo a las cathedras de Sumulas y Philosophia, y estoi presto de hazer los actos en declaracion q. llevando qualquiera de las dos cathedras me aparto del derecho de la outra. Suplico a V.md. me aya por opuesto y me lo mande dar por tesim.º pido justicia.*

Fernan Cardoso»

Havendo outro candidato, o licenciado José Gonzáles, foi necessário organizar provas públicas de oposição, as quais, com a pompa e o cerimonial da praxe, decorreram entre 17 e 22 de Dezembro de 1623. A votação secreta dos seus futuros pares (até há pouco tempo antes os alunos também votavam) foi enviada para

([1]) Lembremo-nos do célebre e genial Rabi Zacuto (1575-1642) que se tornou Doutor em Medicina aos 18 anos.

([2]) *Philosophia Libera*, III, q. 21, «De Astrologorum vanitate», p. 177: «Salamanticae cognovimus Zamoram eximium Medicinae, & Mathematicae professorem, omnino in tractandis aegris infælicem constellationibus magis, & syderum aspectibus quam auxiliorum occasionibus attentum quemadmodum alios plures novimus eadam vanitate, eodemq; infortunio insignes.»

Madrid, para ser apreciada conjuntamente com o *curriculum* dos candidatos. Só no dia 23 de Março do ano seguinte chegou de Madrid a decisão final: o Dr. Fernando Cardoso era o *professor catedrático* de Filosofia. No dia 7 de Maio, no claustro da Universidade foi revestido com as insígnias, seguindo-se a imposição do barrete ([1]). Começou a leccionar em Outubro, no novo ano académico (1624-25), mas durante o primeiro semestre faltou a muitas lições: 9 em Outubro, 20 em Novembro, 17 em Dezembro ([2]). Em Janeiro, por resignação voluntária, a cátedra ficou vacante, tendo sido preenchida por Juan Gómez del Pinar, mas só em Maio de 1625. Entretanto, tendo-se doutorado em Medicina, ainda em 1625, Fernando Cardoso aspirava já à *Cátedra de Prima* daquela Faculdade, como ele mesmo confessa, sem falsas modéstias: «*...i aviendome conocido de veinte i un años Valledolid Catedratico de Filosofia en su Universidad, i de veinte i tres pretendiente à sus mayores Catedras de Medicina, me pareciò digna empresa discurrir en esta materia tan propria, i ofrecer à V.Excelencia...*»; «*Despues de aver sido (Ecelentissimo Señor) Catedratico de Filosofia en Valladolid, y hecho à la Catedra de Prima de medicina de las mayores demonstraciones que se han visto en aquella Universidad presidi en esta Corte conclusivas de una e de outra Ciencia cuatro dias continuos com la aprobacion de los Doctos...*» ([3]).

Foram, pois, a cátedra e o exercício de Medicina que lhe trouxeram maior fama, notabilizando-o decisivamente no reino, sobretudo depois que veio exercer, com muito êxito, para Madrid, provavelmente entre 1627 e 1630 — pois neste ano, 1630 ([4]), já se encontra a residir na tristemente célebre «Calle de las Infantas».

No ano seguinte, em 1631, o famoso ministro de Filipe IV, conde de Cabreras, organiza uma *fiesta* em honra do rei. Este realiza nela o «glorioso feito»

([1]) Cf. todo o processo em Yerushalami, 1971: 78-82.

([2]) As faltas dos catedráticos eram um fenómeno frequente em Valladolid. Mas, além da multa em dinheiro, não havia a temer outra sanção profissional. Espanta, porém, depois de tanto esforço, esta aparente displicência de Fernando Cardoso. Tê-lo-á desiludido um meio universitário tão reaccionário, dominado por clãs familiares, colegiadas, etc.? Terá sentido alguma hostilidade e frieza por parte dos seus pares, ou dos alunos, em função da sua condição social de cristão-novo, numa altura em que *la limpieza de sangre* era uma obsessão? Note-se que todo o Colégio Universitário devia participar nas procissões dos *autos-de-fé*. Supondo que Fernando Cardoso já nesta altura «judaizava», hipótese de que não há evidência, ser-lhe-ia quase impossível suportar impavidamente a tradicional cerimónia de Sexta-Feira Santa, feita nos Colégios superiores: depois de uma leve refeição em comum, seguia-se o chorrilho de maldições aos judeus e a apresentação pública, feita por cada um, da própria linhagem.

([3]) Cardoso, Fernando (1632), *Discurso sobre el monte Vesuvio...*, p. 2-3, e *De febre syncopali...*, f. 3r (Dedicatória). Não é possível acompanhar com o mesmo detalhe o percurso posterior de Fernando Cardoso porque alguns documentos desapareceram.

([4]) Cf. Yerushalmi, 1971: 90; Viterbo, Sousa, *Três médicos poetas*, Lisboa (Separata do *Archivo Historico Portuguez*, vol. VI), 1908, p. 16, dá como certa a sua presença apenas em 1631.

de matar, das bancadas e com um tiro de bazuca, um touro que acabara de sair vencedor de uma luta com outros animais: foi o delírio madrileno. Logo no dia seguinte a proeza é cantada por dezenas e dezenas de poetas. Fernando Cardoso também faz o seu poema — um soneto — o qual, juntamente com os de outros estros, alguns por ele muito admirados, integrará o volume de Homenagem ao Rei ([1]). Ainda neste ano, no dia 16 de Dezembro, deu-se a violenta erupção do Vesúvio, seguida de terramotos, donde resultaram milhares de mortos. A Sicília estava ao tempo sob domínio espanhol, pelo que a terrível catástrofe espantou e comoveu todo o reino. E como o espanto é princípio da filosofia, logo muitos opúsculos vieram a lume tentando encontrar as causas do sucedido, entre os quais o seu *Discurso sobre el monte Vesuvio...*, cuja clareza e argúcia muito agradou ao público.

Foi também por este tempo, em Junho de 1632, que começou a preparação para o mais imponente auto-de-fé que aconteceu na cidade, e que estava relacionado com o insólito caso d'*El Cristo de la Paciencia* ([2]). Este episódio interessa-nos porque os acusados — a família de Miguel Rodríguez — viviam justamente «en la Calle de las Infantas», ainda que não devessem ter relações íntimas com o nosso autor. O auto teve lugar no dia 3 de Julho e deve ter causado a mais profunda impressão em Fernando Cardoso, como se vê pela ainda sentida e viva presença com que o descreve, 40 anos depois, nas *Excellencias, y Calumnias de los Hebreus* ([3]). É certo que não era o primeiro que presenciava: cerca de 9 anos antes, no dia 4 de Outubro de 1623, em Valladolid, entre outros condenados, fora queimada uma judia de Medina del Rioseco que não quisera abjurar. A procissão, era da praxe, integrava os diferentes corpos universitários.

A vida, porém, corria de feição a Fernando Cardoso. Com cada vez mais renome nas artes de Hipócrates e Galeno, crescem as suas boas relações com pessoas influentes da alta sociedade madrilena, como se pode ver pela dedicatória das suas obras ([4]), e por outros contactos que se lhe conhecem quer entre *sangre limpio*, como

([1]) Cf. Yerushalmi, 1971: 97. A obra saiu com o título *Anfiteatro de Felipe el Grande*, por D. José Pellicer de Tovar, Madrid, 1631.

([2]) Cf. os pormenores em Yerushalmi, 1971: 105-122: «*Terror in the Calle de las Infantas*».

([3]) Cf «Nona Calunia de los Hebreus. Dicipadores de Imagenes, y sacrilegios», pp. 405--406.

([4]) Como vimos, a primeira obra, *Discurso sobre el monte Vesuvio...*, vinda lume em 1632, é dedicada «Al Excelentissimo Señor Don Iuan Alonso Enriquez de Cabrera, almirante de Castilla, duque de Rioseco, conde de Melgar, i Modica, &c.». Também a obra *Utilidades del agua, y de la nieve, del bever, frio, y caliente*, de 1637, é dedicada «Al EC.mo S.or CONDE DUQUE / El Dotor Fernando Cardoso / Ofrece, Dedica, Consagra». Não há dúvida de que Fernando Cardoso, desde Medina del Rioseco e ainda em Madrid, era uma espécie de protegido do almirante Cabrera.

Lope de Vega, o Alcaide Don Juan de Quiñones ([1]), quer entre sangue cristão-novo. O sonho do estudante em Salamanca e Valladolid começava a realizar-se.

Em 1635, no âmbito de um mais que certo grémio madrileno de literatos a que pertencia, juntamente com Manuel Fernandez Villareal e Fernando Álvares Brandão, e em emulação com este último, publica o *Panegyrico, y excelências del color verde, symbolo de esperança, hyeroglifico de victoria* ([2]), dedicando-o à Doña Isabel Henríquez, enquanto que Álvares Brandão, por seu turno, canta loas à Cor Azul.

No que toca à poesia, como foi timbre, aliás, de toda uma plêiade de médicos-poetas dos séculos XVI a XVIII, «não foi menos estimado o seu talento, metrificando com elegante suavidade, como o mostra o Soneto que fez à morte de Lope de Vega Carpio» ([3]), o célebre poeta e dramaturgo de Madrid, amigo de Cardoso. Mais do que o Soneto, publicado no ano seguinte por Juan Perez de Montalvan em *Fama pósthuma*... ([4]), com composições poéticas de outros autores, é sobretudo a *Oración funebre en la muerte de Lope de Vega*... que, para além das hipérboles de circunstância, revela a existência de amizade, respeito e relações muito cordiais entre ambos, talvez aprofundadas por um compartilhado gosto pelo teatro. Sinal dessa amizade, é que, já bastante doente, Lope de Vega fez questão de assistir às prelecções de

([1]) Que escrevera também um opúsculo sobre o Vesúvio intitulado *El Monte Vesuvio* (1632), tendo convidado Fernando Cardoso, entre outros 22 amigos, a escrever um soneto, ao que este acedeu.

([2]) Por Francisco Martins, Madrid, 1635 *(non vidi)*. Tanto quanto sabemos, esta obra de Fernando Cardoso é hoje impossível de encontrar. Devia ser um *hábito cortês* daquele círculo literário oferecer um ensaio sobre uma cor a uma dama — aplicando-o à cromática emocional —, já que, dois anos depois, Manuel Fernandez Villareal publica igualmente um opúsculo intitulado *Color / Verde. / a la divina Celia.* / por el Capitan Manuel Fernandez Villareal. / Gratiam & speciem desiderabit oculus tuus, / & super hoc Virides stationes. / Ecclesiast. Cap. 40. / Com Licencia. / en Madrid, por la viuda de Alonso Martin, Año de 1637, informando o leitor: «Lector. / Este discurso es respuesta a outro del color Azul, que escrivio el Doctor Fernando Alvarez Brandõ, insigne Jurisprudente, ilustre Ingenio Lusitano, y intimo amigo mio.» Na p. 2v refere o opúsculo de Fernando Cardoso sobre a Cor Verde.

([3]) Viterbo, Sousa, 1908: 17, não pôde deixar de fazer um comentário mordaz a esta prodigalidade de Diogo Barbosa Machado [(1966), «Fernando Cardoso», in: *Bibliotheca Lusitana*, t. II, Coimbra, Atlântida Editora, p. 20] que, com um soneto apenas, se contenta para o qualificar de elegante metrificador, como aquele naturalista, que, em presença d'um único osso, recompunha o esqueleto do animal a que pertencera. E acrescenta alguns sonetos, «por si descobertos», à lista das produções poéticas de Fernando Cardoso (cf. pp. 18-20).

([4]) Cf. *Fama / Posthuma / a la vida y muerte / del doctor Frey Lope Felix / de Vega Carpio. / y elogios panegiricos a la / inmortalidad de su nombre. / escritos / por los mas esclarecidos ingenios. /* / solicitados por el doctor Juan Perez de Montalvan / que / al Excelentissimo Señor / Duque de Sessa, Heroyeo, Magnifico, y Soberbo / Mecenas del que Yaze. / ofrece, presenta, sacrifica, y consagra. / 56 / En Madrid, en la Imprenta del Reyno. Año 1636. / A costa de Alonso Peres de Montalvan, Librero de Su Magestad, pp. 55r.

Cardoso, no Colégio dos Escoceses, no dia de São Bartolomeu: morreria três dias depois, a 27 de Agosto de 1635 ([1]). Lope de Vega, contudo, também era um conhecido paladino contra os judeus e autor do célebre *Cristo de la Paciencia*. Esta complexidade de relações e, ao mesmo tempo, a ambiguidade sempre latente nos dois lados — pois Lope de Vega era amigo íntimo de cristãos-novos literatos, muitos deles sinceramente cristãos —, são apenas a face visível de uma trágica *cisão d'almas* que percorria toda a Península ([2]).

A partir de 1636, não sem um provável calculismo profissional, como sugere o aproveitamento analógico do salmista, na efígie antes da Dedicatória da obra *Utilidades del agua, y de la nieve...* — «Quem subirá à montanha do Senhor? Quem tem as mãos limpas e um coração puro» ([3]) —, Fernando Cardoso troca de patrono. Esta obra é dedicada ao todo-poderoso conde duque de Olivares, Don Gaspar de Guzmán, um discreto protector de cristãos-novos, cujas armas aparecem na capa e que, curiosamente, era um figadal inimigo do seu anterior mecenas, o conde Cabreras, almirante de Castilla. Desta forma, Fernando Cardoso aspirava a voos mais altos, isto é, tornar-se talvez médico da corte. Até porque, no que se refere ao exercício clínico, como afirma Barbosa Machado «não havia enfermidade, por mais rebelde que fosse, que não cedesse à eficácia dos seus medicamentos» ([4]). Com efeito, as *Utilidades del agua, y de la nieve...*, conjuntamente com a obra que publicará dois anos depois, em 1639, *De febre syncopali noviter discussa...* ([5]), são considerados os seus trabalhos médicos mais bem conseguidos, e o segundo respondia directamente a um problema concreto: umas febres que, por volta de 1637, apareceram em Madrid ([6]) e que rapidamente se espalharam, atingindo a Corte. E é neste contexto, em 1640 — ano em que Portugal recuperava a sua independência e Uriel da Costa, em Amesterdão, se suicidava com um tiro na cabeça —, que Fernando Cardoso atinge o *floruit* da sua carreira médica ao ser nomeado *physico-mor* da Corte. Publicará ainda nesse mesmo ano a obra *Si el parto de 13, e 14 mezes es natural, y legitimo.*

([1]) Cf. Yerushalmi, 1971: 151-164.

([2]) E que alguns transportam na sua fuga, como aconteceu ao patético Rodrigo Méndez Silva, em Veneza.

([3]) «Quis ascendat in montem Domini? Innocens manibus et mundo corde?» (cf. Sl 23, 3-4).

([4]) Machado, Diogo Barbosa, 1966: 20.

([5]) Cardoso, Fernando, (1639), *De febre / syncopali / tractatio noviter discussa, / utiliter disputata / controversiis, observationibus, Historiis referta,* / ad Excelentissimum Heroem / Comitem de Olivares, Principum exemplar, Hispa/norum lumen, & Numen. / Ferdinando Cardoso Authore. / olim professore Pintiano / Superiorum Permissu. / Matriti, Ex Typographya Didaci de la Carrera, M.DC.XXXIX.

([6]) Cf. *De febre syncopali...*, f. 3v, p. 1r.

Silva Carvalho ([1]), com pouco sentido crítico, atribui a Fernando Cardoso outros escritos médicos, aparentemente autónomos ([2]), mas que são passagens de outros trabalhos. Atribui-lhe ainda a *Origen y Restauración del Mundo* ([3]), referência em que pode ter sido traído por Kayserling, tal como o foi Menendez y Pelayo. Este último autor, com efeito, considerando que «depois de Espinosa, os judeus não têm outro homem de saber mais vasto e profundo», também atribui a Isaac Cardoso «una dissertación, que no há llegado a ver, e que de fijo será curiosa, sobre *el origen y restauración del mundo*» ([4]). Contrapõe Pinharanda Gomes que, «em primeiro lugar, o título exacto desta obra é *Sobre o Princípio e Restauração do Mundo* (s.l. e s.d.) e, em segundo lugar, é da autoria de um tal Isaac de Castro, que parece ser outro que não Isaac Oróbio de Castro, nem Isaac Cardoso» ([5]). Contudo, é preciso ter em conta que, no *Discurso sobre el monte Vesuvio* ([6]), Fernando Cardoso refere um trabalho anterior sobre *Os Seis Dias*, que não consta ter sido publicado, referência que pode ter dado origem à confusão.

A partir de 1640, por razões óbvias, a situação dos portugueses em Espanha, sobretudo os cristãos-novos, piorou bastante. Em 1643, o protector de Cardoso, conde duque de Olivares, foi demitido. Não se conhecem pormenores subsequentes da vida de Fernando Cardoso. Uma cortina de obscuridade parece ter sido (deliberadamente?) corrida sobre os anos seguintes. Mas, em meio de um inquestionável êxito pessoal e profissional, e mormente à luz do passo que irá dar aos 44 anos, e do que escreverá em *Excellencias, y Calumnias de los Hebreus*, podemos adivinhar as tremendas lutas interiores de Fernando Cardoso. O desfecho dessas íntimas contendas — de todo inesperado, e até mesmo escandaloso, para a sociedade madrilena coeva — foi a sua saída para Itália por volta de 1648.

([1]) Carvalho, Augusto da Silva (1940), *A Medicina Portuguesa no século XVII*, Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa, pp. 99-100. Silva Carvalho deve ser usado com precaução. Outra obra que ele atribui a Isaac Cardoso, intitulada *Imber aureus, seu Aphorismorum ex libris Epidemiorum corumque Francisci Vallesi commentariis extracta*, Ulm, 1661, é, afinal, obra do apóstata Dr. Pedro de Castro, que a escreveu em 1651, em Verona, e que foi publicada no ano seguinte. Aliás, já na sua *História da Medicina Portuguesa*, Lisboa, Imprensa Nacional de Lisboa, 1929, apesar de fazer o levantamento de inúmeros clínicos, naquilo que ele denomina Segundo Período (1501-1625) e Terceiro Período (1626-1772), nem uma única vez refere Fernando Cardoso, nem mesmo de passagem.

([2]) *Chyrurgicus-medicus seu De Chyrurgicis Administrationibus. Priitae Lectiones; De potu refrigerato; Ennarratio Seu Praelectio Pisana. De Animalibus Micrososmi.*

([3]) Madrid, por Francisco Martins, 1633.

([4]) Menendez y Pelayo, Marcelino [1945], *Historia de los Heterodoxos Españoles*, t. V, Buenos Aires, Emecé Editores S.A., p. 325.

([5]) Gomes, 1981: p. 256, n. 25.

([6]) *Discurso sobre el monte Vesuvio...*, pp. 5-6: «... como diximos cõtra el Ateista en nuestra obra de los Seis dias en defensa del alma...».

Não se sabe exactamente — nem nunca se poderá saber — quais foram as razões que o levaram a esta saída. Talvez Fernando Cardoso, marrano, procurasse um local onde praticar livremente e sem medo a religião em que interiormente acreditava, e que, transpondo para si a confissão do seu irmão, os pais lhe teriam transmitido desde criança (1), o que não era possível nesta Península *catolicamente* iluminada de fogueiras (2). Neste caso seria por uma pessoal exigência religiosa e humana. Aceitando tal hipótese, que é a mais verosímil, até porque há fortes indícios de que Fernando Cardoso já «judaizara» e levara outros a «judaizar» (3), não é preciso, contudo, exagerar-lhe os contornos até um *hassidismo* neurótico de contornos psicanalíticos (4), mais conveniente talvez ao seu irmão. Aliás, sua última obra, apologética, *Excellencias, y Calumnias de los Hebreus*, redigida em Itália, que poderia ser invocada para sustentar essa compulsão religiosa, corrobora que estamos perante um espírito racional, meticuloso, que argumenta sensatamente, que demonstra, e nunca perante um espírito compulsivo, exaltado, neurótico.

(1) Yerushalmi, 1971: 64, cita uma passagem da autobiografia de Abraão Cardoso, onde este diz: «Quando eu tinha seis anos os meus pais disseram-me que eu era Judeu.» É bem provável que, saindo para Espanha, quando Fernando tinha seis anos, os pais tivessem seguido com ele o mesmo procedimento.

(2) Ainda que, sobretudo por razões comerciais e diplomáticas, fosse tolerada a presença de judeus confessos na Península Ibérica, vindos de fora, desde que devidamente assinalada com uma estrela vermelha de seis pontas, cosida na capa ou no pelote do ombro direito, por óbvias razões de vigilância e controlo, de acordo com o Decreto de D. João III, de 7 de Fevereiro de 1537, ou ainda com «uma gorra, ou barrete, ou sombeiro amarelo na cabeça», conforme o Decreto de Filipe II (I Portugal), de 6 de Setembro de 1583. Na década 1630-1640 houve mesmo tentativas, falhadas por intervenção directa do Santo Ofício, de fazer retornar alguns judeus praticantes a Madrid. *Vide* Yerushalmi, Josef Hayim (1975), *Professing Jews in Post-expulsion Spain and Portugal*, Jerusalém, pp. 25-27.

(3) Cf. pormenores em Yerushalmi, 1971: 176-193.

(4) Esaguy, Augusto Isaac d' (1951), «Histoire de la Médicine: Isaac Cardoso, médicin et poète», in *Imprensa Médica*, XV, n.º 10, de 25 de Outubro de 1951, pp. 173. Cf., v.g., estas afirmações: «La force qui poussa Cardoso vers le Judaïsme et lui fit tout abandonner, — position eclatante et profitable, apparente tranquillité, des rares possibilités, amitiés royales, une imporante clientèle et de revenus enviables —, n'est pas unique dans l'Histoire. [...] Le consc(sic) ciente les attachait à la nouvelle religion, les exhorant à bien calculer les honneurs et les revenus que étaient les fruits de leur conversion forcée, toujours préférable aux cachots de l'Inquisition e du bûcher, dont les flammes insatiables léchainet et détruisent la vie, les biens, tout. Mais d'un moment à l'autre, l'atavisme ou lá névrose, appel urgent de la derrière zone de l'inconscient changeait complètement leur manière de sentir...» Aliás, já Ricardo Jorge, *Comentos à vida e época de Amato Lusitano*, Porto, 1912, *apud* d'Esaguy, Augusto Isaac (1951), «Comentos à vida e obra de Elias Montalto», in *Imprensa Médica*, I, n.º I, de 25 de Janeiro de 1951, p. 1) entre outras causas de fuga, atribuía a Elias Montalto uma «neurose ambulatória».

A outra hipótese é a de que, por suspeita de «dissimulador» ou «fingido», apesar dos amigos junto da Inquisição, tenha decidido antecipar-se a qualquer denúncia. Até porque, tendo já deposto sem muito sucesso (1) a favor de Bartolomé Febos, acusado de «judaizar» e que o citara como amigo e testemunha abonatória, o seu nome entrara para os registos do Santo Ofício o que, se não era muito perigoso no seu caso pessoal, devia deixá-lo alerta. O seu amigo e colega Miguel da Silveira, por exemplo, outro depoente a favor de Febos, e vinte anos mais velho que Cardoso, abandonou Madrid pouco depois de ter prestado declarações perante a Inquisição e foi para Nápoles, onde publicou *O Macabeu*, em 1638.

Seja como for, tenha sido mais por receio do que por zelo religioso — hipóteses que não se excluem *a priori* —, apesar dos amigos, da fama, e de nunca ter sido pessoalmente molestado, depois de uma saída cuidadosa e atempadamente planeada — sabe-se que levou parte, ou a totalidade, da sua biblioteca e, *a fortiori*, deve ter levado outros bens —, Fernando Cardoso *decidiu livremente* sair para Itália, concretamente para Veneza (2). À luz do que à frente se dirá, importa salientar este aspecto: a sua saída foi uma decisão pessoal e livre.

Em Veneza, Fernando mudou o nome para Isaac — acto e nome que, apesar de comuns, são altamente simbólicos (3), tanto mais que, sendo o cabeça de casal, o costume mandava que fosse ele, e não Miguel, a mudar o nome para Abraão — expressando assim, exteriormente, a adesão à religião dos seus maiores. Saindo, pois, para Veneza (4), onde ensinava o célebre rabino Samuel Aboab, acrescenta o seu nome à longa lista de homens saídos do criptojudaísmo peninsular, grande parte deles médicos, que, já desde os finais do século XV e XVI — Gomes Lisboa, Leão Hebreu, Uriel da Costa, Amato Lusitano, Estêvão Rodrigues de Castro, Elias Montalto, Ezequiel de Castro, Oróbio de Castro, Manoel Gomes, Rodrigues Mendes da Silva, Tomás Pinedo, Miguel da Silveira, entre tantos outros (5) —, faziam

(1) Pois o amigo foi torturado (cf. Yerushalmi, 1971: 54.134-140).

(2) Passando provavelmente por Livorno. Cf. Anónimo (s.d.), «Cardoso (Abraão Miguel)», in *Grande Enciclopédia...*, p. 901. Já em 1599 Elias Montalto aí fora ter com Paulo de Pina. Aliás, Livorno, cidade portuária, parecia ser uma espécie de *porta de entrada* em Itália, existindo aí uma numerosa comunidade de judeus [cf. Cecil, Roth, *Notes sur les Marranes de Livourne* (1931), Paris, Imprimerie H. Elias].

(3) Isaac, diferentemente de Abraão e de Jacob, é «*aquele que nunca emigrou*» (Gn 31, 3). Assim, o acto de emigrar para Itália e simultaneamente mudar o nome para «*aquele que não emigra*» acentua um paradoxo trágico e altamente significativo para todo o Israel da Diáspora. Tomás de Pinedo (1614-1679), seu conterrâneo de Trancoso, vivia ao tempo igualmente em Madrid, e, fugindo para Amesterdão, também troca o seu nome por Isaac.

(4) Cecil, Roth, *Les Marranes à Vénise* (1930), Paris, Imprimerie H. Elias, p. 222, refere Isaac Cardoso de passagem.

(5) Cf. Carvalho, Augusto da Silva, 1940: pp. 85-113; cf. também o artigo já citado de d'Esaguy, Augusto Isaac (1951), «Comentos à vida e obra de Elias Montalto», pp. 1-7;

das *repúblicas livres* de Itália, dos Países Baixos, ou da Turquia, o seu destino comum. E assim eram sangrados Portugal e Espanha, insurgia-se o Pe. António Vieira, espantosamente contra a corrente, por volta de 1643 [1].

Isaac Cardoso não esteve em Veneza mais de cinco anos. Não sabemos quando casou, mas em 1652 solicitou à comunidade judaica de Verona, onde supostamente tinha parentes, autorização para aí viver com a esposa — não consta que tenham tido filhos —, o que lhe foi concedido em Outubro desse ano. Todavia, por razões que se prenderam com a articulação das comunidades Sefardita e Ashkenaze, e com a oportunidade de um lugar para trabalhar [2], só se mudou no ano seguinte, em 1653 [3], tornando-se uma insigne e respeitável figura da comunidade.

Poucos pormenores se conhecem dos seus anos seguintes. Mas não custa imaginar que entre as visitas aos doentes [4], aproveitava para escrever esse monumento que é a *Philosophia Libera* dedicada ao Príncipe e aos Senadores de Veneza, concluída em 1670 e publicada nesta cidade três anos depois, assim como as *Excellencias, y Calumnias de los Hebreus,* obra que, estando redigida há vários anos, foi publicada em 1679. Quatro anos depois, em 1683, provavelmente em Outubro, morre Isaac Cardoso, com a provecta idade de 79 anos.

É pena que aquilo que, com certeza, seria uma de fontes mais importantes para um melhor conhecimento da vida de Isaac Cardoso — o Arquivo da Comunidade Sefardita de Verona — tenha sido destruído pelos nazis, durante a Segunda Guerra Mundial. Quando se quer aniquilar alguém começa-se por lhe destruir a memória.

d'Azevedo, Pedro A. (1914), «Médicos cristãos-novos que se ausentaram de Portugal no princípio do século XVII», in *Arquivos de história da Medicina Portuguesa* (N.S.), V (1914), pp. 153-172.

(1) E as razões extravasam muito para além do económico e do político. Cf. Remédios, J. Mendes dos: 1895, 346-352; Seabra, Ana de (1999), «Os servos de quem Deus se serve: o papel dos cristãos-novos, da economia à utopia», in *Terceiro Centenário da morte do Pe. António Vieira. Congresso Internacional. Actas,* vol. I, Braga, Universidade Católica Portuguesa / Província Portuguesa da Companhia de Jesus, pp. 615-620.

(2) Esta, por ironia do destino, surgiu com a apostasia de Pedro de Castro, seu discípulo em Valladolid (1624-1627).

(3) Cf. a resposta do *Va'ad* de Verona em Yerushalmi, 1971: 206-215.

(4) Não cobrando nada aos pobres. No Livro de Assentos dos contributos da comunidade, de 1660, entre 104 cabeças de casal, o nome de Isaac Cardoso é o único precedido de *Eccellentissimo,* e ao lado, em hebraico, alguém escreveu esta nota: «tomou a seu cargo visitar os doentes do Ghetto, sem levar nada».

«O acto supremo da liberdade, a caridade ou amor,
é mais importante do que o acto supremo do intelecto,
seguramente o conhecimento, pois é melhor amar Deus do que inteligi-lo,
porque o amor une mais a alma a Deus do que a intelecção.»

Philosophia Libera, VI, q. 79, p. 618

A força maior do pensamento de Isaac Cardoso reside na liberdade que reivindica para a actividade pensante: «A uma República livre convém uma livre Sabedoria», porque «a Sabedoria e a Liberdade, são verdadeiramente duas coisas espantosas.» (1) Se de certo modo estas afirmações se compreendem num contexto político, religioso, psicológico e social peculiares, elas não pretendem valer tão-só para uma situação particular — a de uma nação oprimida, que agora encontrara alívio das perseguições — da qual também não são o precipitado mecânico. É evidente que aquelas circunstâncias, bem como a sua pessoal gratidão ao Príncipe e ao Senado de Veneza, lhe não são alheias — como o poderiam ser? —, mas a atitude vem de mais fundo, da entranhada reflexão do filósofo, durante anos meditada e experimentada, de que a natureza humana *qua talis* não foi criada para a escravidão (2), seja ela de que espécie for, pelo que o elogio e a exaltação da liberdade têm nele um alcance quase-transcendental. E esta é uma questão ainda hoje filosoficamente pensável — ou hoje talvez mais do que nunca pensável.

Certamente que a liberdade de pensamento e de acção é sobremaneira querida e valorizada nos momentos e nas situações em que nos foi suprimida. Neste sentido, a perseguição aos judeus, tal como a intolerância e as guerras religiosas entre facções cristãs, nos séculos XVI-XVII, foram factores que, *a contrario*, trouxeram para o centro da acção concreta e da reflexão filosófica a questão das liberdades e da Liberdade.

Um eminente estudioso do marranismo peninsular, Yirmiyahu Yovel, defende a interessante e sugestiva tese de que a autonomia da Razão moderna e contemporânea tem a sua matriz mais funda na condição do marrano ibérico, caracte-

(1) *Philosophia Libera...* (1673), Dedicatória «Liberam Rempublicam Libera decet Sapientia [...]. Duo vero sunt mira [...] Sapientia & Libertas; illae sunt, quae inclytae Urbis jecerunt fundamenta, illae quae imperii incrementa efformarunt, & quae nunc eam tamquam orbis miraculum stabiliunt.»

(2) *Idem*, Prohaemium, fol. 1r.

rizada justamente por uma dupla e reforçada divisão (1). A primeira divisão aconteceria entre um exterior compulsiva e socialmente cristianizado, cujas práticas pouco se diferenciavam das dos cristãos, até pelo apertado controlo que a Inquisição e quejandos exerciam, e um interior que permanecia fiel à Lei mosaica (2). Em suma: um cristão por fora, um judeu por dentro.

Mas esta primeira divisão entre a prática exterior e a crença interior fomentava e favorecia uma cisão mais grave, porque se dava na própria interioridade. Uma parte permanecia crente em Moisés e nos Profetas, mas outra parte reflectia, pensava, meditava sobre a sua situação, sobre suas causas e razões e, aos poucos, a fé judaica interior confrontava-se com uma particular situação existencial e com a razão que pedia explicações. E assim, paulatinamente, o *marrano da razão* descobria-se: nem cristão por fora nem judeu por dentro. Longe da Igreja, longe da sinagoga, ei-lo, judeu errante, na *diáspora da diáspora*, esperando tudo já só de si mesmo. E nesta região longínqua, ora se instala num cepticismo sarcástico e picaresco, de pendor hedonista, como o que se assaca a Fernando Rojas (3), ou se converte num *ébrio de razão*, homem de ética austera e geométrica, amaldiçoado pelo *Herem*, alguém que procura compreender racionalmente *toda* a realidade e para quem já só o conhecimento pode salvar, como Baruch Espinosa (4).

Esta tese de Yirmiyahu Yovel, de que o *grito de independência* da moderna Razão enraíza na condição marrana, só em parte é válida para o nosso autor, mesmo que haja indícios claros de que Isaac Cardoso pertencia ao criptojudaísmo marrano peninsular, e que, por conseguinte, vivia cindido entre o interior e o exterior. Contudo, apesar de, a partir das diferenças entre *Philosophia Libera* (mais espinozista, de certo modo, se quiséssemos fazer um paralelo) e as *Excellencias, y Calumnias de los Hebreus* (obra absolutamente ortodoxa, do ponto de vista do judaísmo

(1) Yovel, Yirmiyahu [1993], *Espinosa e outros Hereges*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.

(2) Esta *cisão extrema* entre exterior e interior chega a atingir, nalguns casos, como em Oróbio de Castro, uma tragicidade incomensurável.

(3) Gomes, 1981: 263: «Fernando Rojas publicou (1499) o Romance *La Celestina*, epicurista e anti-Job, expressivo da natureza da filosofia moderna [...]. Com pendor imanentista e sensualista, reduz a felicidade ao hedonismo do *estar* e do *ter*, segundo uma natureza que "huye de lo triste y apetece lo deleitable". Tal é o carácter de um autor que deixou de ser judeu, mas não se fez, nem católico, nem cristão. *La Celestina* é mais do que o retrato vivo de uma queda angélica; é o começo de um circuito daquela ambiguidade existencial em que tombaram, não só os cristãos mas também os judeus, já que o romance foi lido na Europa culta e elevado a bíblia do modernismo.» Cf. Yovel, Yirmiyahu [1993], cap. 4 «Marranos de Máscara e um mundo sem transcendência: Rojas e *La Celestina*», pp. 91-133.

(4) Para uma introdução global cf. Jordão, Francisco Vieira (1990), *Espinosa: história, salvação, comunidade*, Lisboa, FCG; e Remédios, J. Mendes dos (1911), *Os Judeus Portugueses em Amsterdam*, Coimbra, F. França Amado, Editor.

rabínico da diáspora), alguns concluírem uma contradição completa entre ambas as obras — conclusão apressada e errada, em nosso entender — nele não existe a cisão interior entre o crente em Moisés e o homem de razão, o que, em última instância, o levaria a negar um em favor do outro.

Com efeito, até onde chega com a sua razão Isaac Cardoso sempre procura encontrar argumentos de concordância entre a sua fé judaica e o seu espírito observador, nunca coarctando a razão com a religião — como fizeram os rabinos de Amsterdão, repetindo no seio da sua comunidade o pior do que tinham sido vítimas na Península —, nem reduzindo a religião judaica a uma gnose racionalista —, como fizeram outros pensadores judeus [1]. Naquilo que não é evidente à razão, e que nenhuma experiência contraria, Isaac Cardoso prefere a Sagrada Escritura, procurando, ainda assim, encontrar sempre uma argumentação razoável. Ilustra esta preferência, v.g., a sua recusa do heliocentrismo copernicano e a defesa do geocentrismo ptolomaico.

Todavia, o seu apreço pelos métodos experimentais é notável, mormente na área da Medicina, como tornam patente as obras *Utilidades del agua, y de la nieve...* e *De febre syncopali noviter discussa...* Por isso, longe da gnose espinosista, do esoterismo cabalista e da apologética rabínica separatista e sectária, dos messianismos visionários ao jeito de Sabbatai Zevi e do seu irmão, sem deixar de exaltar as *excelências dos Hebreus* [2], Isaac Cardoso é um dos primeiros artífices e pioneiros do diálogo positivo entre a herança judaica e a cultura ocidental, na Modernidade. E pensamos poder defender que é a tónica posta na liberdade o que afasta Isaac Cardoso desses extremos, por mais paradoxal que isso pareça no confronto pontual das *Excellencias, y Calumnias de los Hebreus* com o *Tractatus Theologico-Politicus*, por exemplo.

Aliás, no seu próprio percurso biográfico há como que um nó que só pode ser compreendido à luz de um *acto de liberdade* — aderir prática e exteriormente à religião judaica — que lhe mudou radicalmente o rumo. Já bastas vezes foi afirmado que o pensamento judaico, por contraposição à filosofia grega, muito mais intelectualista, é fundamentalmente uma meditação sobre e um exercício de Liberdade. Os preceitos (*mishvot*) da Torah, mais do que serem exaustiva e racionalmente compreendidos nos seus supostos e implicações, dirigem-se antes a uma liberdade que os queira acolher e pôr em prática. Implícita e explicitamente, o pensamento de Isaac Cardoso vive em diálogo com os Sapienciais, sobretudo com o *Eclesiástico*,

[1] Silva, Carlos Henrique do Carmo (1977), «A Gnose espinoziana — Destino racionalista de uma tradição sábia», in *Didaskalia*, VII, 2, pp. 259-308.

[2] Não podemos deixar de notar que em certos passos o tom e a atitude nos trazem à mente os primeiros apologistas cristãos, por exemplo, S. Justino mostrando a excelência da religião cristã.

onde são afirmadas sem equívocos a liberdade e responsabilidade humanas: *«Beatus qui potui transgredi, et non est transgressus, facere mala, et non fecit, ideo stabilita sunt bona allius in Domino»* (31, 10); *«Deus ab initio constitit hominem, et reliquit eum in manu consilis sui»* (15, 14).

Esta afirmação existencial da liberdade não tem sido muito evidenciada no estudo de Isaac Cardoso, mas justamente ela está mais em sintonia com o seu tempo — com a teimosia de Galileu: «E, contudo, ela move-se!»; com a audácia cartesiana: «Decidi duvidar!»; com a determinação irrevogável de Espinosa perante o *Herem* — do que a sua Filosofia Natural, onde Isaac Cardoso é mais um divulgador, pleno de erudição, sem dúvida, do que um criador, ainda que tenhamos que fazer ressalvas quanto à Medicina.

Por isso mesmo, a obra principal de Isaac Cardoso, a primeira escrita como judeu, não podia ter outro título senão *Philosophia Libera*. Esta obra, ao longo dos seus 7 Livros ([1]), das suas 259 Questões e das 793 páginas a duas colunas de latim miudinho, é a *Summa* de Isaac Cardoso, entre nós injusta e praticamente esquecida ([2]). Com efeito, para ela convergem, e aí são retomados, discutidos, amplificados e, eventualmente, reformulados, os temas anteriormente tratados nas suas obras ([3]), e outros que aborda pela primeira vez: das questões metafísicas às questões matemáticas, dos problemas cosmológicos aos problemas biológicos, das preocupações antropológicas ([4]) às meditações teológicas, enfim, é aí tratado e discutido todo o universo do saber de Setecentos, ainda que rejeitado em algumas das suas melhores conquistas.

A gravura da capa constitui um tríptico cuja riqueza simbólica mereceria, por si só, um estudo à parte. No centro está representada a Natureza (Sol, Lua, estrelas, aves, árvores, animais, terra, água, peixes...) ladeada por duas figuras masculinas: à esquerda a que representa a Filosofia, segurando uma esfera armilar (as Sete Partidas do Mundo...) e à direita a que representa a Liberdade segurando na mão uma Pomba. A encimar a gravura uma passagem do *Eclesiastes* (3, 11) — «E entregou o mundo à sua discussão» —, e na parte de baixo outra do *Livro de Job* (36, 25) — «Todos os homens o vêem, qualquer um de longe o pode ver.» ([5])

([1]) Cf. o Índice dos Livros e das Questões no fim deste capítulo.

([2]) Apesar das lacunas e algumas imprecisões, só Josué Pinharanda Gomes (cf. 1981: 256--262).

([3]) Yerushalmi, 1971: 218.

([4]) Aqui incluídas as questões médicas. Aliás, só os Livros V e VI de *Philosophia Libera*, «De Anima & Viventibus», «De Homine», têm 153 Questões, i.e., muito mais de metade da obra.

([5]) «Et mundum tradidit disputationi eorum»; «Omnes homines vident eum, unusquisque intuetur procul».

Não é nosso propósito, nem seria possível, analisar aqui cada uma das Questões de que a obra trata. Todavia, no seguimento do que afirmámos sobre o seu elogio da Liberdade, devemos justamente deter-nos na *Dedicatória* ao Príncipe e Senado de Veneza.

«Ao Sereníssimo
Príncipe
e aos Ilustríssimos e Sapientíssimos
Senadores
da República de Veneza

«A uma República livre convém uma Livre Sabedoria — Sereníssimo Príncipe e Ilustríssimos Senadores —, [República] que a Liberdade dos vossos espíritos manteve insigne, conservando a segurança da Pátria. A mesma liberdade, assente em mentes generosas, abrirá o caminho para trazer a verdade à luz e libertar as ciências do jugo da servidão, a fim de que, não uma seita, mas a Razão promova o assentimento e o juízo conforme a verdade, sem opinião preconcebida.

«A Sabedoria e a Liberdade, por todos os homens famosos celebradas, que exaltam a Vossa Serenidade e a subida República, são verdadeiramente duas coisas espantosas. Foram elas que colocaram os fundamentos da ínclita Urbe, que promoveram o crescimento do império, e que, agora, a mantêm estável como uma maravilha do mundo.

«A sapiência dos Senadores e a prudência dos nobres, cantadas por tantas gerações, gloriosas em tantos louvores, tal como cintila o mais fulgente esplendor, são por todos cultuadas, veneradas, contempladas, de tal modo que os Venezianos parecem ter nascido para o conselho, para o governo, para justos juízes das causas, o que fez com que tivessem sido sempre sucedidos na sua idónea natureza para impérios, ilustres na paz, estrénuos na guerra.

«Cidade Rainha dos Mares, émula ou defensora da Romana Liberdade, maravilha do mundo, superior em água e em terra, vigorosa no Conselho, proeminente nas Forças, jamais violentada, sempre intocada, infatigável defensora dos Cristãos, situada no Meio da Europa para deitar por terra a incursão dos Bárbaros, e equilibrar o poder dos outros pelas armas e o juízo, cidade acerca da qual parece ter cantado o Salmista *ele a fundou sobre os mares* [Sl 23], e, assim, elevada sobre as alterosas ondas dos mares, derrubasse os soberbos espíritos dos orgulhosos. Além do mais *as águas estavam acima dos montes*, quer dizer, permaneciam de forma sublime acima das mais altas montanhas da virtude e da nobreza, da água límpida da pureza, da sabedoria, do esplendor e da saúde.

«Merecidamente, portanto, se dedica uma livre Sabedoria e Filosofia a um Príncipe Livre e aos livres e sapientes Próceres, para que, aqueles que na política

são exímios defensores da liberdade, desta sejam também ilustres protectores nas coisas naturais. E assim, não seguindo as pegadas dos antepassados servilmente e sem critério, mas joeirando livre e inteligentemente as decisões dos Antigos e dos Modernos, as ciências crescerão, produzindo frutos novos, agradáveis e doces.

«Aceita, pois, ó Sereníssimo Príncipe, com rosto jovial, os nossos esforços como sinais claros de benevolência e um eterno monumento de fidelidade. E que os amantes da verdade e da Liberdade sempre implorem refúgio à mais florescente República, e os estudiosos das letras para sempre venerem o Mecenas.

«Verona, 28 de Julho de 1673

«Da Vossa Serenidade

«Humílimo Servo
«Isac Cardoso»

Enganar-se-á — já o dissemos — quem vir nesta Dedicatória tão-só o subido louvor e o polido agradecimento de Isaac Cardoso à República de Veneza que, 25 anos antes, o havia acolhido. Isaac Cardoso, enquanto agradece, elogia essa admirável adequação entre uma República Livre e a Livre Filosofia, e nisso expressa a sua mais profunda convicção. Com este texto de carácter coloquial, outrossim, revela o autor uma perfeita consonância com os melhores espíritos do seu tempo. Há mesmo nesta dedicatória um certo sabor a manifesto de livre pensamento político e científico, cuja ideia mestra poderia formular-se assim: não há progresso sem liberdade.

Do ponto de vista epistemológico, portanto, o que aqui se desenha é o paradigma científico do século XVII, onde a autoridade deixou de ser a repetição da palavra de Aristóteles por aristotélicos requentados, para passar a estar numa razão autónoma, experimental e crítica, que reivindica liberdade até para errar. É este o espírito da Modernidade nascente, que era também o mais genuíno espírito de Aristóteles. Só os nossos seguidores nos podem trair...

A metáfora utilizada no texto, aliás, é assaz significativa para a Filosofia. Diz Isaac Cardoso que não é «seguindo, servilmente e sem critério, as pegadas dos antepassados» que as ciências crescem e produzem novos frutos, mas, ao invés, elas só podem crescer se cada um tiver a ousadia de *joeirar* o que disseram os Antigos e os Modernos. Todos sabemos que a joeira, a peneira, o crivo, são os instrumentos-metáfora da *krisis*: separam o grão da palha, a farinha do farelo, o ouro do cascalho e da terra. Todavia, mais importante que a separação em si é essa decisão prévia que determina ser o ouro preferível ao cascalho, a farinha ao farelo. É para

esse instante de liberdade radical que a meditação de Isaac Cardoso, muito inspirada no *Eclesiástico*, nos convoca.

O elogio da *libertas philosophandi* feito no pórtico da obra, porém, colhe maior compreensão se se considerar conjuntamente o que é afirmado sobre a Vontade, e sua articulação com a Inteligência, já no corpo da obra [1]. «A vontade é virtude da alma espiritual livre, tendente ao conhecimento do bem» [2], força que se expressa num «*triplex appetitus*»: natural, sensitivo e intelectivo, sendo este último que constitui propriamente a vontade. Apesar da terminologia e da estrutura argumentativa serem tipicamente escolásticas — «*Theses...; Quod si dicas/obijcias...; Respondetur...*» —, sabemos que a afirmação «A vontade é a rainha de todas as potências, porque as governa a todas pelo seu poder...» [3] tem nele uma outra relevância, porque tal império se repercute e cumpre praticamente nas esferas política, científica, filosófica, cultural e religiosa. «O acto supremo da liberdade, a caridade ou amor, é mais importante do que o acto supremo do intelecto, seguramente o conhecimento, pois é melhor amar Deus do que inteligi-lo, porque o amor une mais a alma a Deus do que a intelecção.» [4] A liberdade, todavia, não está num trono de marfim ou no alto de um estilete, não é absoluta, não é divina, não é necessitante, e esta tematização que separa Isaac Cardoso de Baruch Espinosa traça também o diverso caminho das suas filosofias, no que diz respeito à razão e à liberdade.

Isaac Cardoso, a partir da antiga analogia entre a cidade e a alma, em que tanto insistem os textos hipocráticos que ele bem conhecia, propõe uma liberdade não desmesurada, congruente com a medida do homem e da sua política circunstância, como, por outro lado, a contínua meditação sobre a Bíblia e os Sapienciais sustenta. Ela não recusa as paixões, pois de facto relaciona-se estreitamente com os diferentes apetites, com as moções e as paixões da alma. Não governa como um déspota ou amo esses movimentos da alma, não destrói o servo se lhe aprouver, mas impera como o verdadeiro rei e político que proíbem a cidadãos [5], sem os aniquilar. E ainda que o filósofo tenha como horizonte uma *Liberdade* metafisicamente concebida, talvez no plano político se deva começar por garantir *as liberdades* científica, política, religiosa...

---

(1) *Philosophia Libera*, VI, q. 79, «De Intellectu & Voluntate», pp. 617-619.

(2) *Ibidem*, p. 618, 1.ª col.: «Voluntas est virtus animae spiritualis libera, tendens in bonum cognitum.»

(3) *Ibidem*, p. 618, 2.ª col.: «Regina est voluntas omnium potentiarum, quia omnibus sua virtute imperat et omnium operations exceptis naturalibus valet cohibere...»

(4) *Ibidem*, p. 618: «Supremus actus voluntatis charitas seu amor praestantior est supremo actu intellectus nempe cognitio, nam melius est Deum amare, quam intelligere, quia amor magis unit animam Deum quam intellectio.»

(5) *Ibidem*.

Ao contrário, a liberdade e a razão espinosistas, e que ele lega à modernidade ([1]), são entendidas de forma absoluta, divina, contra tudo o que é entendido como *servidão* (paixões, superstições, revelações, etc.). Nisto é bem acolhido pelo espírito moderno, ele mesmo em processo de autonomização e deificação, longe da sinagoga e da Igreja. E Espinosa, *ébrio de Deus*, confirma: *«Deus sive Natura sive Substantia»*; «Também nós somos Deus!» Eis a *hybris* espinosista, sobretudo para aqueles que não compreenderam o alcance metafísico da *coincidentia opositorum*, da Liberdade e da Necessidade. Espinosa, não podendo aceitar Israel como o *povo eleito de Deus* entre as nações, é conduzido a um cosmopolitismo absoluto e racionalista que largos sectores do judaísmo moderno, ocidental e laico aprovarão, sobretudo depois de 1789. A insistência de Isaac Cardoso na *especificidade judaica* conduzem-no ao *ghetto* do esquecimento, mesmo entre os seus. Estranha condição esta, a de um homem sempre em diáspora na diáspora.

2. Raízes da Filosofia: questionário histórico e *suspensão* sapiente

«Confio, e muito, no pensamento dos homens ilustres, mas reivindico o meu próprio direito de pensar.» ([2])

Séneca, Epístola 45, 4

«A Filosofia, que é a ciência das coisas humanas e divinas, não teve origem nos Gregos que se arrogavam a invenção de todas as ciências, nem nos antigos Egípcios, nem sequer entre os mais vetustos Caldeus que muitos séculos antes sobressaíram pela sabedoria. Mas teve a sua origem no primeiro homem, Adão, o mais sapiente de todos os mortais, em quem Deus infundiu um conhecimento exacto das coisas naturais e sobrenaturais, para que ele, segundo a natureza dos sujeitos, indicasse àquelas as propriedades e as virtudes, e a estas impusesse os nomes próprios e convenientes, para que em toda a parte houvesse provas da sabedoria divina, e com sumos louvores exaltasse a Deus, Criador do mundo.» ([3])

Começa assim, desta forma inequivocamente tética, o ensaio de História da Filosofia que constitui o *Proémio* da obra. Porém, é notório que Isaac Cardoso não tem uma visão histórica da Filosofia, mas sim uma visão rizomática. Por isso mesmo, não existe nele nenhuma tentativa de submeter as Escrituras a uma crítica histórica, como está nesse momento a fazer Espinosa. Deste modo, partindo sem

([1]) Cf. Yovel: 1993, 213-400).
([2]) «Multum magnorum virorum iudicio credo, aliquid meo vindico.»
([3]) *Philosophia Libera*, Prohaemium, fol. 1r (n.b.: como o *Proémio* e o *Índice* não estão paginados, citam-se estas folhas segundo a ordem natural).

mais delongas da consabida e escolar noção de Filosofia, de Cícero — «*Philosophia rerum humanarum et divinarum scientia est*» [1] — Isaac Cardoso não podia deixar de crer que o primeiro homem saído das mãos de Deus, Adão, um homem historicamente existente, devia possuir essa *scientia* em grau sumo.

Tal adâmico conhecimento das coisas humanas e divinas foi transmitido de Idade em Idade, até ao Dilúvio Universal — continua o autor, seguindo *pari passu As Antiguidades Judaicas*, de Flávio Josepho. Noé e sua família, os únicos sobreviventes da Universal Catástrofe, ficaram então depositários desse saber adâmico e transmitiram-no aos seus filhos, os chamados Hebreus, único povo em que persistiu o verdadeiro culto de Deus — a *traditio*. É da posteridade de Noé que o recebeu o Arquipatricarca Abraão.

Nesse tempo, eram os Egípcios ignorantes em Matemáticas, tendo sido o bisneto de Abraão, José, que lhas ensinou (Sl 104, 22). Moisés, por seu turno, eruditíssimo em todos os saberes, soube incluir na Lei, por mandato de Deus, a ciência original, onde Salomão, por infusa graça, foi beber a sua Sabedoria. A santidade e a ciência ornaram os profetas até ao exílio da Babilónia, tendo então começado a decrescer. Algo porém se salvou, entre os babilónios, e que os gregos recolheram quando começaram a *balbuciar alguma coisa.* Desta maneira, dos Hebreus, dos Egípcios e dos Gregos as ciências promanaram para todas as nações: Caldeus assírios, Magos persas, Brâmanes indianos, Gimnosofistas etíopes, Druídas gauleses, Filósofos gregos, tendo alcançado nestes, na forma da Filosofia, um alto esplendor.

Todavia, apesar do que dizia Epicuro — que só os gregos eram idóneos para a Filosofia —, também os gregos veneravam os pais das antigas ciências, não gregos, mas Bárbaros: Hermes Trimegisto, no Egipto; Orfeu, na Trácia; Zoroastro, na Pérsia; Atlas, na Líbia; Anacársis, entre os Citas, Ferecides de Syros e Tales, que era sírio ou fenício. Contra aquela errónea declaração, Eusébio de Cesareia e Clemente de Alexandria demonstraram com muitas razões que a Filosofia, a Teologia e todas as outras ciências tinham tido origem nos Hebreus, donde se espalharam às outras nações. Isaac Cardoso retoma aqui e faz sua a célebre *teoria do plagiato*, enunciada e sucessivamente defendida por Apologistas judaicos, desde alguns séculos antes de Cristo, e pelos Padres da Igreja com o fim de exaltar a religião judaica e cristã, respectivamente, frente à sabedoria pagã.

Quanto à Filosofia grega, ela tem duas raízes: a jónica e a itálica — continua Isaac Cardoso, seguindo quase à letra Diógenes Laércio. A primeira, fundada por Tales, em Mileto, de acordo com Aristóteles, desenvolveu uma Filosofia Natural.

[1] *Tusculanae*, IV, 57: «[...] sed breuissime illo modo, sapientiam esse rerum diuinarum et humanarum scientiam cognitionemque, quae cuiusque rei causa sit [...]», e *De officis*, II, 5: «Sapientiam autem est, ut a ueteribus philosophis definitum est, rerum diuinarum et humanarum causarumque, quibus eae res continentur, scientia...»

Nesta escola, depois de vários sucessores, Anaxágoras assume um importante lugar, porque, além de físico diligentíssimo, foi o primeiro a dizer aos Gregos que Deus era Espírito ou Inteligência. A raiz jónica foi transplantada para Atenas por Arquelau, mestre de Sócrates. Da escola itálica a cabeça foi Pitágoras, discípulo de Ferecides. Alguns dizem que Pitágoras era judeu e outros — erroneamente, diz o autor —, que era discípulo de Ezequiel ou que era mesmo o próprio Profeta ([1]). Depois de viajar pelo Oriente, Pitágoras veio para Crotona, na Magna Grécia, onde teve inúmeros discípulos.

De Sócrates *«vero plures sectae tamquam rivi a fonte emanaverunt»*. A primeira dessas «seitas» tem Platão como pai, o qual, depois de longos anos de discipulado socrático, e depois de também ter viajado pelo Egipto, de ter lido Moisés e os Profetas e aprendido muito com os Hebreus — mas não pode ter falado com o Profeta Jeremias, porque há entre eles duzentos anos de diferença, precisa Isaac Cardoso — fundou a Academia em Atenas, irrigando os seus jardins com aquelas fontes.

Depois de uma breve história da Academia, passa a enunciar outras escolas socráticas menores: os mordazes Cínicos, Antístenes e Diógenes e sucessores; os austeros Cirenaicos, com Aristipo de Cirene, Dioniso, Teodoro, etc., onde bebem os Estóicos, com o seu *princeps*, Zenão de Cítio, à cabeça, cuja virtude foi imitada por numerosos seguidores, entre os quais avultam Cleantes, Crisipo, Panécio, Epicteto e Séneca. Egrégio filósofo foi também Demócrito, para quem os princípios eram os átomos e o vazio, sendo continuado por Lucrécio, Pirro e Sexto Empírico. Esta escola encontrou-se com a de Epicuro, chamado *mestre do ócio* por Plínio, e que identificava o sumo bem com a volúpia, e que, no entanto, de tão abstinente, só se alimentava a pão e água a fim de refrear os vícios e exercitar a tranquilidade dos afectos. Apesar da grande simpatia com que acolhe as teses atomistas, em sintonia com outros filósofos modernos — *«Philosophiam Epicuri eruditissimis comentariis ilustravit edoctissimis Gassendus refutatis erroribus diligenter in quos Epicurus inciderat...»* —, não pode aceitar que ele não prestasse culto a Deus nem acreditasse na imortalidade da alma.

Significativamente, Aristóteles — *«sumus naturae genius»* — e os Peripatéticos merecem-lhe grande atenção. Apresenta uma sintética, mas muito precisa, biografia de Aristóteles onde valoriza todos os indícios de que ele contactara com os Hebreus, chegando mesmo a referir a tese de que, no fim dos seus dias, se fizera *prosélito da justiça*, reconhecendo veríssimas as coisas que estão nos livros de

([1]) Isaac Cardoso recorda uma afirmação de S. Ambrósio, segundo a qual Pitágoras era Judeu. Segundo outros, v.g., Alexandre Polistor, teria sido discípulo de Nazareti Assiri, outro nome do profeta Ezequiel, ou o próprio Ezequiel. Isaac discorda da identificação porque Ezequiel nunca teria saído da Terra Santa... (cf. *Philosophia Libera*, Prohaemium, fol. 1r).

Moisés. «Aristóteles foi um homem sumamente genial, de juízo exacto e lição profunda, versadíssimo em todas as ciências e cujo louvor é celebrado pelos mais eminentes autores. Platão, espantado com o seu génio, umas vezes chamava-lhe mente, outras filósofo de verdade.» ([1]) Depois da afirmação seguem-se as razões e as *auctoritates*, com referências que vão desde Cícero até Tomás de Aquino, passando por Plutarco, Plínio, Quintiliano, Macróbio, Averróis, Maimónides, Alberto Magno, Henrique de Gand, e um «infinito número de monges» que cultivaram a filosofia aristotélica nos claustros. Discute a seguir o *opus* aristotélico — número de obras, as obras escritas e as «auscultatórias», as que se perderam, as corrupções, etc. — fazendo uma breve história da Academia e apresentando comentadores de Aristóteles: Teofrasto, Estrabão de Lampsaco, Demétrio de Falera, até Alexandre de Afrodísia, Temístio, Basílio e Gregório de Nazianzo, Porfírio, Boécio, Simplício, Árabes, com Averróis à cabeça, Escolásticos, Tomistas, Escotistas, Nominalistas... Nestas tiradas Isaac Cardoso patenteia uma erudição absolutamente esmagadora.

Feita a apresentação das principais escolas, ajuíza dos erros dos filósofos. O primeiro desses erros consistiu no facto de muitos filósofos, por falta de assíduas meditações na investigação da verdade, terem ignorado a Unidade de Deus, perdendo-se entre uma multidão de deuses e numes. A idolatria e o politeísmo ficam assim na sua linha de fogo. Pitágoras ensinou erroneamente a transmigração das almas, não só dos homens mas também dos animais, das plantas e dos peixes, que assim pagam os pecados feitos em vidas anteriores. Os erros de Demócrito podem sintetizar-se na afirmação de que os átomos eram incriados, portanto, eternos, donde ser possível a existência de infinitos mundos, sendo este, portanto, fruto do acaso. Os erros do divino Platão não são poucos — a eternidade da matéria, a metempsicose, a necessidade de as mulheres serem comuns, *«como ele afirma na sua famosa República»*, Deus ser a Alma do Mundo, a existência de deuses maiores e menores, que a nossa ciência seja reminiscência, enfim, a admissão do eterno retorno —, mas não são menos os «insignes errores» de Aristóteles: que o mundo exista *ab aeterno*; que o Orbe esteja pregado no primeiro motor; que os futuros contingentes, que Deus ignora, não sejam determinantes da verdade; que a alma não seja imortal; a questão do prémio ou castigo futuros; o número das inteligências celestes; nega a origem divina dos sonhos; defendeu a eutanásia e o aborto; não aceita a possibilidade da ressurreição; ignorou a *criação ex nihilo*, etc., etc. A Epicuro também são imputados «tres insignes errores»: que o mundo não foi criado por Deus, que não é por ele governado (negação da providência) e que a

([1]) *Philosophia Libera*, Prohaemium, fol. 4v: «Fuit Aristoteles vir sumi genii, exacti iuditii, profundaeque lectionis, in omnibus scientiis versatissimus, et quem magnis laudum praeconiis Auctores celebrant. Plato illius ingenium admiratus, eum modo vocabat mentem, modo veritatis philosopho.»

alma do homem seja mortal. Estes são também os de Zenão, aos quais se junta o das mulheres e filhos em comum, tirado de Platão.

Estas são as principais «*sectae*» de Filósofos que cresceram na Grécia. Mas saber qual delas é preferível, qual dos autores abraçar, isso «*non tam facile est resolvere*». E porquê? Porque cada escola tem o seu tempo próprio: «*habent vero sectae sua tempora...*». Ora, é isso que, neste tempo, em relação a Aristóteles, muitos não compreendem. Não que Aristóteles não tenha sido genial. Mas desde Averróis até ao século XV parece que não houve mais nenhum Filósofo: só o Estagirita é ouvido, só ele é interpretado; ele é o mais copiado, a sua doutrina é a mais verdadeira, as suas opiniões colhem os aplausos que se costuma dar aos Oráculos... ([1]) Ora, Aristóteles desviou-se da verdade em muitas coisas; em graves questões de medicina hipocrática foi muito lacónico, noutras obscuro e quase enigmático como Heraclito. Em muitos assuntos de Filosofia Natural Demócrito foi-lhe igual ou superior. Em suma, Aristóteles foi um *verdadeiro filósofo*, um *amante da sabedoria*. Não o detentor da verdade absoluta. Por isso era livre até para errar. Se tu — suposto opositor ([2]) — me objectares que os Doutores Escolásticos, Tomás, Escoto, Alberto, Aristóbulo e Maimónides entre os Hebreus, Averróis entre os Árabes, preferiram a filosofia de Aristóteles, oponho-lhes outros não menos sapientes, e até mesmo superiores em autoridade: os Antigos Escolásticos, os Doutores da Igreja, Agostinho preferiram a Filosofia platónica, Jerónimo preferiu a Filosofia estóica. Tertuliano chamou aos dialécticos epígonos de Aristóteles *Filósofos Patriarcas dos Heréticos*; Agostinho comparou-os com as rãs do Egipto; Justino escreveu um diálogo contra opiniões de Aristóteles; Fílon e Hasdai Crescas consideraram essa filosofia irrelevante; os talmudistas ignoraram Aristóteles.

O problema, porém, não está tanto em Aristóteles, que filosofou livremente, mas nos seguidores que lhe sacralizaram as obras a tal ponto que, se por acaso Aristóteles ressuscitasse e fosse o primeiro a rejeitá-los, aceitando as críticas dos outros, com certeza lhe diriam: «Vai-te embora! Temos as tuas obras, já não precisamos de ti!» Já em 1632, na sua primeira obra publicada, Isaac Cardoso afirmara: «*Miserables son los ingenios que ataron su dictamen en la autoridad agena, i prendieron la libertad para discursar en la razon; libremente filosofò Aristoteles, libremente filosofen sus discipulos.*» ([3])

([1]) *Ibidem*, Prohaemium, fol. 6v: «Solum Aristoteles auditur, solus interpretatur, quod longe copiosior sit in rebus, brevior in verbis, ordinatior in libris, verior in doctrina, eius dogmata miro applausa tamquam Oracula recipiuntur, omnibusque hominibus ingenio excelluisse existimatur, et ex omnibus nationibus eximios habet sectatores.»

([2]) Isaac Cardoso usa algumas vezes este artifício retórico e teatral: fazer do leitor um interlocutor presente com quem disputa.

([3]) *Discurso sobre el monte Vesuvio...*, p. 16.

Posto isto, então, qual Filosofia abraçar? Nenhuma. Que Filósofo seguir? Todos e nenhum! (1) O sapiente nunca jura pelas palavras de um mestre, mas tira de todos aquilo que achar melhor, o que estiver mais de acordo com a sua razão, o que mais verosímil se apresente. E porquê? Porque todas aquelas escolas, sem a luz da verdadeira religião, acabaram por cair em inúmeras absurdidades (2). Interiormente Isaac Cardoso já escreveu *As Excelências dos Hebreus* e, por conseguinte, restringiu a sua resposta às Filosofias escolares cujos erros estivera a elencar. A religião — judaica, como se depreende da argumentação — é aqui a instância crítica da Filosofia e é significativo que o Reformador do Estudo de Pádua, a quem a obra foi submetida em 28 de Junho de 1679, tenha declarado não haver nela nada contra a santa fé católica. Este é um facto importante, como se tem notado (3), porque, por causa disso, a obra foi muito utilizada em Itália, em Espanha e em Portugal — v.g., pelos Oratorianos —, e apesar de muitas coisas nela expostas estarem desactualizadas em relação a outros países da Europa, eram avançadas em relação ao nosso país. É, contudo, perfeitamente justificável que a teologia católica utilizasse sem pruridos a obra de um *renegado*, já que o saber e a acribia de Cardoso levavam-no a utilizar argumentos colhidos da patrística ou da tradição comummente aceite do Antigo Testamento.

Desapareceu, portanto, a atitude marrana. Isaac Cardoso era um judeu convicto e agora livremente assumido. Mas, para além da invocação da sua religião, a nós parece-nos que a crítica e a prudência manifestas são também fruto de uma *clínica* observação dos homens: da volubilidade das suas atitudes e da inconsistência das suas ideias. Aquela posição já foi apodada, entre outras coisas, de «eclectismo modernista» (4). Enfim, às vezes dar um nome, pôr uma etiqueta parece ser a melhor forma de arrumar um assunto. Por isso não vamos contrapor a esta uma outra designação. Parece-nos, contudo, que a atitude de Isaac Cardoso é profundamente sábia e, hoje mais do que nunca, necessária. É o exercício de um sadio e terapêutico cepticismo num tempo em que se condenava, se executava, se morria, por uma palavra. Inutilmente, para ambos os lados, porque o tempo acaba sempre por devorar todos os seus filhos. *«Habent vero sectae sua tempora...»*, e nós também temos o nosso, e é muito pouco, parece estar ele a recordar-nos continuamente. O outro

(1) *Philosophia Libera*, Prohaemium, fol. 5v: «Quaenam igitur secta amplectenda? Nulla. Quis philosophus sequendus? Nullus et omnes. Sapientem namque oportet in nullius iurare verba magistri, sed ac verosimilius appareat, ne servilia magis quam libera ingenia videamus.»

(2) *Philosophia Libera*, Prohaemium, fol. 5r: «Omnes istae sectae, et Philosophi eorum duces, suos habent errores peculiares, lumineque vere religionis destituti in plura absurda inciderunt cum sola lex divina, et sacra Oracula omnimodam certitudidem in supernaturalibus, et naturalibus obtineant...»

(3) Gomes, 1981: 256.

(4) Dias, José Sebastião da Silva (1953), *Portugal e a Cultura Europeia (Sécs. XVI a XVIII)*, Coimbra, p. 64.

grande impedimento à investigação da verdade é que qualquer escola começa logo por exigir o sacrifício da liberdade e, quase, que se dê a vida por um argumento. É admirável que, aquele que se jacta de ser livre, filosofe de um único modo ([1]).

O exemplo que nos dá de um filósofo que decidiu, de seu coturno, seguir todos e nenhum, é significativo. Não vai aos cépticos franceses e portugueses (Montaigne, Sanchez, etc.) que também conhecia, mas sim a um médico, Galeno, que, colhendo de todas as escolas, nunca se ligou exclusivamente a nenhuma.

O exemplo lembra-nos que as tradições médica e culinária podem ser excelentes escolas de filosofia. Aprende-se aí a pensar também e sobretudo com as mãos, a conhecer o acidental ([2]). O verdadeiro filósofo, aliás, deveria sempre ter duas profissões, uma delas manual. Quer as tradições clássicas das artes medianeiras (sapateiros, correeiros, pedreiros, canteiros, ópticos, médicos, comerciantes, cambistas, impressores, etc.), quer a poética franciscana, cultora de uma simbólica sensível e de um sadio nominalismo, quer ainda outras antigas tradições espirituais (espagíria, cabala, sufismo) sempre preferiram o saber do concreto, experimental, de virtude actuante sobre a matéria (ela mesma entendida espiritualmente), atitude tão importante em Galileu e que a ciência moderna laicizou e esqueceu com o chamado método experimental.

É em razão desta atitude observadora, indagadora, crítica, deste novo espírito de abertura, por oposição às infindáveis e vãs disputas em que continuavam enredados os aristotélicos — que a Escritura acusava de *tecerem teias de aranha* ([3]) — que ele louva os *philosophi Recentiores*: Pico della Mirandola, Francisco Patrício, Pedro Dolese, Gassendi, Bernardino Telésio, Gomes Pereira, Magnenius, Tomás Campanella, Beligardo, Estêvão Cosme, Vives, Copérnico, Descartes, Digby, Galileu ([4]), Tycho Braye, Kepler, etc. Tinha chegado a hora de uma nova *Philosophia Naturalis*. Investiguemos, pois, a natureza e o seu Criador. A partir do mundo e das muitas coisas, com o espírito iluminado e ordenado, podemos alcançar Deus. As criaturas são uma escada por que ascendemos a Deus, um teatro pelo qual olhamos Deus, um órgão com que louvamos Deus, uma escola em que damos assentimento a Deus ([5]).

([1]) *Philosophia Libera*, Prohaemium, fol. 4r: «Mirum vero, quod illi jactant liberum esse unicuique philosophari.»

([2]) Note-se que Isaac Cardoso, como outros coevos, rejeita o esquema aristotélico substância-acidentes.

([3]) Is 59, 5: «Telas Araneae texuerunt» Job 8, 14: «Sicut tela aranearum fiducia eius.»

([4]) *Philosophia Libera*, Prohaemium, fol. 4v: «Quid dicam de aliis, quod scripta nun sunt edita in luce Cartesius, et Digbeus, novam philosophiam mathematicis ptincipiis innixam promulgarunt. Eximius Galileus multa subtiliter, et diligentissime de motu, ac de astris disputavit.» Pelo que diz, presume-se que Isaac Cardoso ainda não tinha tido acesso a algumas obras destes autores.

([5]) *Ibidem*.

3. Septenário de *Philosophia Naturalis*

«A verdadeira filosofia natural consiste em contemplar o mundo visível, e em procurar as causas ocultas dos efeitos que se observam, e, a partir das obras da criação, a forma, a beleza, a diversidade, cantar maravilhosos louvores a Deus, autor da natureza.» (1)

Philosophia Libera, Prohaemium, IX

Já se disse acima que a obra *Philosophia Libera*, em intenção, é uma *Summa Philosophiae*. De facto, o desiderato expresso de Isaac Cardoso era reorganizar uma Filosofia Natural coligindo num único livro todas as coisas que ao filósofo da natureza respeitam, porque muitas coisas os filósofos quase as omitem, acabando as mesmas por ser discutidas aqui e ali, sem ordem, de maneira dispersa e parcelar, nos livros dos médicos e dos teólogos (2). A obra foi composta em sete livros, número altamente simbólico quer para a tradição judaica e cristã quer para o humanismo renascentista. De acordo com o *Génesis* (1 — 2, 3) sete são os dias da Criação. Isaac Cardoso analoga assim a escrita da sua obra-prima à própria acção criadora de Deus, tanto mais que o Homem é criado por Deus no sexto dia (Gn 1, 26-31) e o sexto livro de *Philosophia Libera* intitula-se *De Homine*. Seja como for, esta estrutura guemátrica septenária não é original (3).

A obra magna de Isaac Cardoso, porém, confirma uma atitude de espírito que se manteve coerente ao longo da sua vida. Já cada página da sua primeira obra, *Discurso sobre o Monte Vesuvio*, apesar do intento ser teórico — não consta que Isaac

(1) «Vera philosophia naturalis mundum visibilem contemplatur, atque effectum quos videt occultas causas inquirit, atque ex operationibus creationibus, specie, pulchritudine, varietate Deum naturae auctorem miris laudibus decantat.»

(2) *Philosophia Libera*, Prohaemium, fol. 4v: «Cum ergo intentio nostra sit naturalem philosophiam instituere, et omnia, quae ad philosophum naturalem spectant in unum colligere quorum multa fere ommitunt philosophi, et sparsim apud Medicos et Theologos disceptantur...»

(3) «Que a História do Povo de Israel repetia, no tempo, a teodramática metafísica de um Deus em Êxodo, é um aspecto central da Cabala. Por outro lado, aplicação do sete à História Universal já fora feita, nos princípios do séculO XII, por um judeu de Barcelona, Abraão Bar Hyya, nas obras *Meditações da alma aflita quando bate à porta da penitência* e *O Livro do Revelador*. Do mesmo modo a arquitectura da obra *Philonium Pharmaceuticum et Chirurgicum* (1418), do presumível marrano Valesco de Atranta [...] se distribui segundo sete partes, equivalentes aos dons do Espírito Santo e às sete alegrias de Nossa Senhora, bem como dos sete sacramentos e das sete virtudes.» (Gomes, 1981: 250). Recordemos ainda que, cerca de um século antes, Jean Bodin (de ascendência ibérica?) escrevera o seu *Colloquim Heptaplomeres*, obra pioneira na defesa da tolerância religiosa. Quanto ao número sete, lembremos a afirmação de Pitágoras: «O número sete, pelas suas virtudes escondidas, mantém no ser todas as coisas; dá a vida e o movimento e influencia até os seres celestes.»

tivesse ido observar o Vulcão pessoalmente, devendo ter utilizado opúsculos que circulavam em Madrid — é repassada de um empírico bom senso e manifesta um espírito muito observador, atento ao pormenor, capaz de descrições circunstanciadas e meticulosas, fruto também, sem dúvida, da sua prática clínica. Por exemplo, as faldas do Monte são escalpelizadas no que respeita à geografia, à orografia, à descrição do clima tão favorável aos tísicos, como dissera Galeno, à mineralogia (petróleo, betume, enxofre...), à flora, à fauna, etc. A *Dedicatória*, entre outras razões, diz que vai investigar as causas do Vulcão porque «*sus secretos oculta la ignorancia, i atiende la admiracion, i tantos prodigios incitam justamente al conocimiento de sus causas...*» (1). Esta atitude mantém-se inalterada nas *Utilidades del agua, i de la nieve*, onde faz a apologia deste elemento e a defesa da hidroterapia, agora com recurso à experiência e à observação dos efeitos.

Considerada numa perspectiva exclusivamente histórica, isto é, olhando ao seu lugar nas conquistas da ciência, a obra *Philosophia Libera* não assume uma relevância particular. Nela não existem inovações ou antecipações espectaculares, não há a elaboração de nenhum método experimental; não são desenvolvidos quaisquer instrumentos; não aceita algumas das mais importantes descobertas da época, enfim, a rejeição de Aristóteles, em alguns casos, tem como finalidade a sua substituição por outro autor antigo. Com efeito, por vezes quase vemos Isaac Cardoso soterrado sob a sua esmagadora erudição, e não a bailar por cima dela. O tratamento de certas questões, sobretudo em descrições positivas, quase roça o doxográfico. A propósito de um qualquer tópico encontramos um espantoso acervo de conhecimentos, antigos e modernos (isto é, *medievais*). Mas, apesar do princípio de *seguir todos e nenhum em particular*, também não há nele uma síntese pessoal e inovadora, como a atitude supunha e exigia.

Contudo, «julgar a *Philosophia Libera* exclusivamente na sua dimensão vertical é sucumbir ao "precursionismo" histórico e, por conseguinte, esquecer outra importante dimensão. Examinada horizontalmente, a Philosophia Libera mostra-nos uma ampla perspectiva, não só do mundo privado intelectual de Cardoso, mas daquela idade de transição que testemunhou as dores de parto da ciência moderna» (2).

O primeiro livro dá-nos a visão de Isaac Cardoso quanto aos *princípios das coisas naturais*. Apesar de aceitar a doutrina tradicional dos quatro elementos, rejeita

(1) *Discurso sobre el monte Vesuvio...*, p. 2. Aliás, para o autor há uma circularidade criadora entre o conhecimento natural, histórico e filosófico (p. 4): «Empirico (Sexto) nunca en sus obras se olvidò de lo natural que contine la historia, ni de lo historico que encierra la Filosofia.»

(2) Yerushalmi, 1971: 233. Seguimos aqui de perto a excelente análise que Joseph Yerushalmi faz dos sucessivos livros (cf. pp. 233-270), acompanhando a síntese com o texto do próprio Isaac Cardoso.

os princípios aristotélicos da matéria, da forma e da privação ([1]). Os elementos são apenas compostos, não de matéria e forma, mas de átomos. Nisto segue a corrente antiaristotélica do século XVII, onde avulta a figura de Gassendi. Apesar de considerar a doutrina atomista anterior à guerra de Tróia — e de origem hebraica, obviamente —, e de remeter amiúde para os atomistas gregos, dá relevo ao atomismo moderno, citando, além de Gassendi e outros, Rodrigues de Castro. A caracterização que faz dos átomos segue o atomismo tradicional — corpúsculos sólidos, individuais, indivisíveis, insensíveis e invisíveis, de figura variável. Todavia, Isaac Cardoso não retira daqui nenhum corolário mecânico para aplicação a fenómenos naturais. «*His atomism is almost exclusively philosophical, with no real application to mechanics.*» ([2]) Além do mais, separa-se radicalmente das consequências ateias do atomismo grego, preferindo o que podemos chamar um *atomismo criacionista*: os átomos não são eternos, pois foram criados por Deus do nada ([3]). Prosseguido em sintonia com o atomismo, ao tratar da questão das qualidades considera que elas não são acidentes, mas sim substâncias ([4]).

A Questão IX, «*De terrae immobilitate*», começa com um inesperado e significativo louvor a Aristóteles: «*Spienter inquit Aristoteles...*». Isaac Cardoso conhece o heliocentrismo pelas bastas referências que faz a Copérnico, a Ticho Braye, a Kepler, mas rejeita-o talvez por não ter lido directamente as obras nem lhe conhecer em pormenor a fundamentação ([5]). Afirma assim sem qualquer estremecimento: «*Terra est centrum mundi physicum...*» E, além disso, o centro da terra é também o centro do universo: «*Deinde centrum terrae est centrum universi.*» ([6]) Quais são as razões da rejeição? Ora bem, para além da autoridade de Aristóteles, de Ptolomeu e dos árabes que a defenderam ([7]), ela aparece-lhe mais consentânea com a Escritura. ([8]) O critério decisivo, todavia, é a evidência dos sentidos. «É suma demência enredar as evidências dos sentidos com sofísticas

([1]) *Philosophia Libera*, I, q. 1, p. 2

([2]) Yerushalmi, 1971: 235.

([3]) *Philosophia Libera*, I, q. 3, «De Atomis, & illarum natura», p. 10; já no *Discurso sobre el monte Vesuvio...*, p. 11, defendia que o poder de Deus está acima das causas naturais.

([4]) *Ibidem*, qq. 5-6, «De calore, & frigore, humore, e& siccitate», «De secundibus qualitatibus», pp. 11-16.

([5]) Contudo, Yerushalmi: 1971, 238, afirma que ele não deu nenhuma relevância aos dados experimentais, «even though Cardoso knows and quotes Galileo's *Dialoghi* directly.»

([6]) *Philosophia Libera*, I, q. 7, «De terra», pp. 16-18; *Utilidades del agua, y de la nieve...*, pp. 2-3.

([7]) *Ibidem*, p. 17: «Non solum Peripatetici cum Aristotele, Cosmographi cum Ptolomeo terram esse in centro affirmant, sed etiam Pythagorici, & Copernicani, qui quamvis in centro mundi solem collocent, & circa illum moveri terram dicant in illo orbe in quo solem moveri...» [«todos os graves tendem para o centro», Aristóteles, *De Caelo*, 2, 101].

([8]) Cf. Dt 4, 19 *et passim;* Sl 102, 11; Job 26.

razões e frívolas argúcias.» ([1]) Os sintomas não costumam enganar, dizia-lhe a sua sólida experiência médica. Isaac Cardoso, apesar ou por causa do seu empirismo, tinha dificuldades, como tantos outros de setecentos ([2]), em passar da experiência sensível para o *constructum*, para a experiência provocada e controlada teórica e instrumentalmente. Ora, a hipótese heliocêntrica era-lhe insuportável; era uma violência para os sentidos e para a percepção comum. *Aquilo que nos liberta pode ser justamente o que nos aprisiona*, e vice-versa, poderíamos nós filosofar à margem. Além disso, continua Isaac Cardoso, se à luz da geometria de Euclides construirmos um poço desde a superfície da terra até ao centro, as paredes convergirão progressiva e necessariamente acabando por se unir. Temos assim presentes, a reforçar a posição de Isaac Cardoso, a autoridade dos filósofos, a Escritura, os sentidos e a razão. Que mais pedir?

Não há nenhum sinal de que a sua rejeição do heliocentrismo se tivesse ficado a dever ao receio da Inquisição. Isaac Cardoso estava verdadeiramente persuadido do que defendia, até porque o texto das Escrituras também assumia a seus olhos um valor científico, pois nelas «brilham as mais elevadas verdades e estão escondidos muitos arcanos das coisas naturais». Nas Questões dedicadas à água, em que retoma as *Utilidades del agua, y de la nieve...*, encontramos uma mistura de antigas noções religiosas (rituais) e filosóficas com sensatas observações empíricas. Por exemplo, Isaac Cardoso está firmemente convicto de que as marés são provocadas pela acção da Lua, mas não sabe como. Entre tantas hipóteses, aventa que talvez o luar acorde nas águas virtudes ou espíritos desconhecidos ([3]).

O livro segundo debruça-se sobre as *afecções das coisas naturais*: o espaço, os diferentes movimentos, o tempo, o contínuo, a acção, a reacção, etc. Um dos assuntos mais interessantes diz respeito à pergunta sobre se a natureza, afinal, tem ou não horror ao vácuo ([4]). Desde a sua primeira obra que Isaac Cardoso respondia positivamente: a natureza tem horror ao vácuo ([5]), posição que se mantém

([1]) *Philosophia Libera*, I, q. 7, «De terra», p. 20: «Summa nempe dementia est sensuum evidentias rationibus sophistici, inanibusque argutiis irretire.»

([2]) Cf. Yerushalmi, 1971: 238, para os casos de Tobias Cohen, que por volta de 1700 dizia que Copérnico estava «no caldeirão de Satanás», e David Nieto que em 1714 rejeitou o sistema copernicano *in toto*.

([3]) *Philosophia Libera*, I, q. 16, «De fluxu, & refluxu maris», p. 47; nas *Utilidades del agua, y de la nieve...*, pp. 45-46 também assaca a causa à Lua, socorrendo-se de narrativas das viagens marítimas feitas pelos portugueses e espanhóis.

([4]) *Idem*, II, q. 3, «De vacuo», pp. 85-86.

([5]) *Discurso sobre el monte Vesuvio...*, p. 17: «... porque en la natureza no ai lugar vacio...». E assim explicava o terramoto que se seguiu à erupção vulcânica do Vesúvio, assim como (p. 14), o «que en el tiempo del Rei don Manuel temblando la tierra prodigiosamente en Lisboa, i Santaren, el Tajo bolvio sus aguas a los lados de las riberas, i se mostrò seco su vado, causando admiracion en todos el sucesso...».

inalterada. É certo que discute as opiniões de alguns Antigos e Modernos a favor da existência do vácuo — Leucipo, Demócrito, Epicuro, Galileu, Gassendi ([1]) — mas contrapõe-lhes a argumentação aristotélica: o vácuo é nada, e portanto não tem partes. Logo, não pode haver movimento no vácuo, porque sem partes não pode haver sucessão de um móvel. Além disso, algumas das experiências feitas para comprovar a existência do ar pareciam comprovar, ao invés, a inexistência do vácuo, como, por exemplo, a da clepsidra: quando se tapam os buracos superiores da clepsidra a água não sai, porque não pode entrar o ar. Mas se destaparmos os buracos, então a água sai porque o ar pôde entrar. Se a natureza não tivesse horror ao vácuo a água sairia e ficaria aí o vácuo. Outra experiência referida é a que foi apresentada ao rei da Polónia, em 1647, e que confirmaria também a inexistência do vácuo: num recipiente cheio de água, hermeticamente fechado, sujeito a congelamento, a água deveria diminuir criando um espaço vazio, o que faria partir o vaso, como muitos diziam, «*sed nullus expertus*», porque tal não aconteceu. A natureza, por conseguinte, tem horror ao vácuo. Fica-nos alguma estranheza por Isaac Cardoso, cerca de 30 anos depois, não conhecer as experiências de Evangelista Torricelli (o célebre tubo de Torricelli), nem as de Otto von Guericke (hemisférios de Magdeburgo, 1654) e que demonstravam a existência do vácuo. Da problemática sai reforçada a ideia de que estamos em presença de duas noções distintas de vácuo. Isaac Cardoso, bem na linha das discussões da Antiguidade, analoga o vácuo ao não-ser dos atomistas que Aristóteles critica. É uma ideia de vácuo preconcebida. Ora, o vácuo experimentalmente demonstrado resulta de uma progressiva rarefacção do ar e da matéria ponderável, num determinado espaço. É apenas uma relação, nunca uma absoluta ausência de ser, e o seu alcance é sobretudo operatório (v.g., feitura de termómetros), não metafísico.

O livro terceiro também é bastante aristotélico, mau grado o antiaristotelismo do autor. Dedicado ao *céu e ao mundo*, a primeira questão começa por criticar as implicações mecanicistas do atomismo ([2]), prosseguindo com a rejeição da teoria da eternidade do mundo e da matéria. Aliás, Aristóteles, no fim da sua vida, em virtude de supostos ensinamentos hebraicos, chegou a admitir a criação *ex nihilo* (!) ([3]).

([1]) *Philosophia Libera*, II, q. 3, «De Vacuo», p. 85: «Si vacuum non esset rebus intermixtum nullatenus posset fieri motus, si enim mundus nihil inanis habet inspersum, sed omnia plena sunt, nullum corpus moveri poterit...»

([2]) *Idem*, III, q. 1, «De Auctore Mundi», pp. 118-120. V.g.: «Si Mundum efficere potest concursus atomorum, cur porticum, cur templum, cur domum, cur urbem non potest?» No *Discurso sobre el monte Vesuvio...*, p. 11, contudo, não hesitara em falar desta «hermosa maquina formada com tanto artificio».

([3]) *Ibidem*, q. 2, «De Mundi Principio», p. 121: «Extimandum est Aristotelem a sapienti Haebreo edoctum sub vitae finem perfectius, ac sapientius de rebus divinis sensisse, creationemque ex nihilo cognovisse sapientiorum factum...»

Não é de admitir, além disso, a existência de muitos mundos. Se tal fosse verdade, Moisés ter-nos-ia instruído sobre isso. Nem todas as possibilidades existem, e Deus fez todas as coisas que quis, não todas as que podia fazer: «*Unus Deus unum mundum creavit...*» ([1]) Por isso, este mundo é perfeito, uma vez que o seu autor é perfeitíssimo, o que é evidente a partir da ordem e da beleza — «*Omnia statuisti numero, pondere, mensura*» (Sb 11) —, prossegue o autor, fazendo, deste modo, também sua a tese de habitarmos no *melhor dos mundos possível*. Na Sexta questão, justamente «*De Mundi Anima*», rejeita firmemente a tese astrológica de que haja uma Alma do Mundo. Aliás, Isaac Cardoso, aceitando a influência dos astros — porque muitas *observações* de animais e plantas, etc., a patenteiam —, nomeadamente a da luz da Lua, rejeita tudo o que lhe cheire a esoterismos astrológicos, virtudes ocultas e quejandas vanidades. Os clínicos não são arúspices; os seus diagnósticos não estão nas conjugações dos astros, ou nas entranhas das aves, mas no pulso, na urina e no suor.

Vê-se que conhece — é difícil de determinar até que ponto — as observações de Tycho Brahe, Galileu, Kepler, os progressos da Astronomia e as potencialidades do telescópio ([2]), instrumento que veio dirimir muitas obscuridades em torno da natureza da Via Láctea, do movimento das estrelas fixas, bem como provar a existências das manchas do Sol e das montanhas da Lua.

O livro quarto é todo ele dedicado aos *corpos compostos* — «*De Mixtis*» — e aos processos da sua geração: as suas afecções, a cocção, a indigestão e a putrefacção. Passa depois aos meteoros e daí ao trovão, ao relâmpago, aos cometas, aos ventos, aos tremores de terra — Isaac Cardoso permanece fiel à sua explicação de juventude ([3]) —, ao arco-íris — se tivesse descoberto que este tinha sete cores, como teria exultado ([4]) —, prosseguindo com as questões sobre o turbilhão, o Dilúvio, a chuva, o nevoeiro, a neve, o granizo, o gelo, o orvalho, a geada, o mel, o maná, o açúcar, os sucos, os metais, as pedras. «Tem sido observado por historiadores da ciência que, no século XVII, a Bíblia não só era aceite por muitas autoridades em questões científicas, mas até certo ponto era também guia de curiosidades científicas. Cardoso não é uma excepção a esta tendência. Parte de um capítulo [do livro IV]

([1]) *Ibidem*, q. 3, «De Mundi unitate, & perfectione», pp. 124: «...Deus producit omnia quae vult, non omnia quae potest.»

([2]) *Ibidem*, qq. 14-16, «De Sole», «De Luna», «De Reliquis Planetis». Na p.145: «Sol dicitur a latinis, quia solus lucet omnibus obscuratis syderibus.»

([3]) *Idem*, IV, q. 12, «De Terraemotu», p. 224: «Vera igitur causa terraemotus est spiritus idest era, vel ignis terrae visceribus inclusus foras exire contendens, dumquam viam non invenit occlusus cavernis in se revolvitur, tumultuoseque impetu sublatus terram quatit & vibrat.»

([4]) Para Isaac Cardoso não são mais que três ou quatro (*Philosophia Libera*, IV, q. 12, p. 228).

é dedicado, a par de um exame do mel e do açúcar, à análise "científica" da natureza do maná que os Israelitas comeram no deserto. A Alquimia é geralmente atacada e as suas pretensões desprezadas. Os alquimistas não podem produzir ouro, e a pedra filosofal nunca foi encontrada. Todavia, o ouro possui por si mesmo propriedades maravilhosas (1) e, no capítulo que se segue, Cardoso envereda por uma intrincada discussão acerca das virtudes curativas das gemas, das pedras preciosas, ainda aceites como parte integrante do saber médico.» (2)

O livro quinto intitula-se «Acerca da Alma e dos seres vivos». Começando por realçar quão dificílimo e quão decisivo é o conhecimento da alma — *«nosce teipsum!»* —, apresenta logo nas primeiras Questões (1-5) o tradicional esquema aristotélico da tripartição da alma em vegetativa, sensitiva e racional, mas negando que as potências da alma se possam diferenciar da própria alma (3), coerentemente, aliás, com a tradição judaica, com um certo realismo nominalista que perfilha, e com a negação que já tinha feito do hilemorfismo aristotélico. Prosseguindo o esquema trinitário da alma, desenvolve em primeiro lugar o vegetativo: imensas questões e discussões acerca das plantas (estrutura das plantas, espécies, efeitos, plantas milagrosas — *«Sed percurramus aliquas plantas mirabiles...»*), e assim por diante. Refere designadamente o grande contributo dos portugueses para o conhecimento de novas plantas, como o coco, o caril, a malagueta, e o dos Espanhóis na divulgação do cacau e do chocolate, etc. (4).

Continua a sua exposição passando agora para os domínios da alma sensitiva, tratando sucessivamente da alma sensitiva em geral, acerca da nutrição dos animais, acerca da sua cozedura, dos humores, do sangue, do olfacto, da bílis, da melancolia e do sopro vital (qq. 8-19). Seguem-se oito questões sobre a percepção externa (qq. 20-27): visão, audição, olfacto, paladar e tacto — onde, por exemplo, procura explicar a natureza da cor como luz *refractada, reflexa e distribuída* —, e outras sete sobre os sentidos internos (qq. 28-34): apetite, volúpia, dor, fome, sede, abstinência prolongada e seus efeitos. As restantes 11 questões deste livro (35-45)

(1) *Philosophia Libera* IV, q. 27, «De Metallis», p. 256: «Aurum plures habet dotes, & excellentias, ex quibus eximia symbola desumuntur. [...] Est Aurum inter omnia metalla nobilissimum, quia nobilissimas habet virtutes, & operationes ex quibus substantiae praestantia cognoscitur.»

(2) Yerushalmi, 1971: 246.

(3) *Philosophia Libera* V, q. 4, «An potentiae distinguantur ab anima», p. 273: «Nomina sunt muneris, non naturae». Invoca em seu apoio Galeno, Agostinho, etc. Além disso, as «res non sunt multiplicanda sine necessitate, at nulla necessitas cogit ad distinguendum potentias ab anima...». Isaac apresenta ainda várias outras razões, entre as quais salientamos a seguinte: a alma concorre imediatamente para os actos da vontade (os chamados actos elícitos), sem recorrer a potências intermediárias.

(4) *Ibidem*, q. 7, «De Mirabilis plantarum», pp. 279-280. Curiosamente, não refere aqui Garcia de Orta.

detêm-se em assuntos como a transpiração, o sono e a vigília, as insónias, a respiração, a pulsação e movimento dos animais, tratando ainda de fazer uma minuciosa apresentação das diferenças dos animais e sua classificação, exemplificando com os peixes, as aves e os insectos.

O livro sexto, «*De Homine*», com as suas 108 Questões, é o maior da obra, o que por si só é significativo. Isto revela-nos que o centro da Filosofia de Isaac Cardoso é o homem, de modo particular a liberdade humana. Mas importa começar mais por baixo, pelo homem de carne e osso, e não por uma ideia de homem. É por isso, como se pode ver no *Apêndice*, que este livro pode ser considerado na sua maior parte uma enciclopédia médica do século XVII. Contudo, para além da irrelevância filosófica de questões relacionadas, por exemplo, com o sangue menstrual (q. 4), com os gigantes (q. 16), com os dentes (q. 29), ou com a gordura e a banha (q. 36), com a dignidade e uso dos testículos (q. 65), ou ainda com a calvície (q. 90), existem outras questões cuja importância filosófica deve ser realçada.

É este o caso logo da primeira Questão ([1]), autêntico hino à dignidade e excelência do Homem, bem na linha do humanismo renascentista de Francesco Pico della Mirandola. Este «animal divino, composto de razão, é um milagre da natureza, abraçando no seu pequeno tamanho todo o mundo ou mesmo o universo». Por isso é chamado «*microcosmus*» ou «*mundus parvuus*». Ele é a síntese da criação: existe com os elementos, vive com as plantas, sente com os animais, compreende com os Anjos e, criado à imagem do seu Criador, pela alma racional torna-se partícipe da santidade, da sabedoria e da justiça. Em suma, é um ser «*Dei bonorum capax*». Com efeito, Deus olhou para cada uma das coisas da criação e disse que era boa. Só do homem não disse que era bom, porque o homem não é bom nem mau por natureza, mas por eleição e, nele, quer a bondade quer a malícia são realizações da sua liberdade. As outras criaturas são chamadas boas, mas só o homem é *imago Dei*. A liberdade é, pois, o que de mais divino e precioso há no homem. Por ela o homem é «efígie da Divindade, Rei do universo, vínculo do orbe inteiro, mediador entre Deus e as coisas criadas...». Tal como Deus é um «*circulus sine principio, & fine, & universi centrum ex quo omnia procedunt, & in quem omnia diriguntur, ita etiam homo circulus est finitus, & centrum orbis ad tamquam ad finem referuntur animalia*» ([2]).

A própria figura do homem indica a sua dignidade: é proporcionada, plena de harmonia entre as partes, cuja posição natural é estar de pé, erecto, com o horizonte aberto e o rosto voltado para a contemplação do céu, sua verdadeira origem. De entre todos os animais é o mais desprovido pela natureza: não tem

([1]) *Philosophia Libera* VI, q. 1, «*De Hominis dignitate, & excellentia*», pp. 409-412.
([2]) *Ibidem*, p. 409.

pêlos, não tem pele dura, não tem unhas, não tem dentes, não tem cornos que o defendam. Porém, juntando a razão e a mão, supera todos os animais: «*Manu prodigiosa opera efformat, & quae omnem excedunt laudem. Ratio est ars artium, & ante omnes artes, manus est organum organorum, & ante omnia organa, quibus meditando, & operando miracula patrat naturalia.*» (1) Quem não fica estupefacto com o Colosso de Rodes, os obeliscos dedicados ao Sol, as pirâmides do Egipto, os templos da Grécia e tantas outras maravilhas humanas, antigas e actuais, como a bombarda, inventada pelos alemães, em 1400, e a tipografia, em 1460? Calem-se pois os caluniadores da natureza humana! Seja desprezivelmente refutado Epicuro que afirmava ser o corpo humano obra do acaso e do concurso turbulento dos átomos! Observe-se um rosto e uns olhos: quem pode não ficar espantado com essas autênticas janelas da alma? Vede como aí se expressa o amor, o medo, a concupiscência, a ira, o furor, a misericórdia, a alegria, a audácia, o pudor!

De certo modo, também têm razão aqueles que chamam a atenção para a fragilidade do homem. O homem é pó, cinza, terra, lama. Já Sólon dizia que o homem era «*putredo in exitu, bulla in vita, esca vermium in morte*»: «podridão moribunda, bolha na vida, alimento de vermes». É verdade! Porém, só se tornou nisso depois do pecado. «*Verum homini vita fuit brevis post peccatum.*» Como então se tornou breve a vida humana na terra! O homem é agora um «suspiro de eternidade». Contudo, se no que respeita à vida terrena o homem se tornou caduco, no que respeita à sua parte imaterial e divina, o homem permanece *imago Dei*. Se a vida humana, portanto, não pode agora ser louvada pela sua duração, deve sê-lo pela sua possível perfeição moral (2).

No que respeita a essa parte imaterial e divina, a alma racional onde o homem é *imago Dei*, ela é a enteléquia do corpo físico (ou o seu acto primeiro), ou ainda, seguindo *ipsis verbis* Aristóteles, aquilo com que vivemos, sentimos, nos movemos e compreendemos. Foi criada *ex nihilo* — numa visita aos Sapienciais — imediatamente antes da reunião com o corpo (3), pelo que só pôde ser criada por Deus, pois «*ex nihilo nihil sit per naturam, id enim solum Dei est proprium*» (4). Deste modo, na Questão 78 (5), Isaac Cardoso rejeita a teoria da metempsicose ou da transmigração das almas — ideia que também tinha entrado em algumas crenças populares do judaísmo da Diáspora, e também entre alguns cabalistas e comenta-

(1) *Ibidem*, q. 1, p. 410.

(2) *Ibidem*, q. 1, p. 412: «Denique vita non propter longitudinem laudatur, sed propter probitatem, ut circulus non propter amplitudinem, sed propter perfectionem, & rotunditatem extollitur.»

(3) *Ibidem*, q. 78, p. 617: «... anima primi homo fuit a Deo creata simul cum corpore...».

(4) *Idem*, V, q. 1, p. 270.

(5) *Idem*, VI, q. 78, pp. 616-617.

dores do Talmude, mas muito criticada por outros, v.g., o rabi Abarbanélio —, servindo-se para isso sobretudo das Escrituras, onde nenhum testemunho sólido permite *«istas animarum circulationes»*. Admite, porém, uma interpretação simbólica (*«mistice»*) e tropológica da metempsicose ([1]): moralmente o homem pode decair até à animalidade e assumir vícios morais analogáveis às bestas (como os bestiários morais da Idade Média mostravam): rapaces como os lobos, astutos como as raposas, cruéis como os tigres, sórdidos, libidinosos e preguiçosos como os porcos, luxuriosos como os bodes, diligentes como as formigas, etc. É neste sentido moral que deve ser entendida a doutrina dos pitagóricos e de Platão sobre a transmigração das almas.

Sendo, portanto, a alma uma substância distinta dos elementos, e garante da sua harmonia, criada por Deus *ex nihilo* e à sua própria imagem, é também imortal, ideia que Isaac Cardoso antecipara já no princípio do livro V, mas que agora desenvolve com outra profundidade ([2]), ao longo das 26 colunas da Questão. Começa, ante de mais, por fazer o levantamento da presença da ideia de imortalidade da alma entre as *gentes*: Caldeus, Druídas, Brâmanes, Trácios, Árabes, Arcádios, Poetas gregos e latinos, médicos como Hipócrates, Filósofos, de modo especial Platão e Aristóteles, Padres da Igreja, teólogos como Tomás de Aquino, reservando lugar especial e um maior espaço para o testemunho da Sagrada Escritura. Primeiro, portanto, invoca as *auctoritates* de cujas aportações é impossível fornecer aqui um conspecto geral. Seguidamente, procura provar a imortalidade da alma a partir da própria reflexão sobre a natureza da alma: sendo incorpórea, espiritual, indivisível é evidentemente incorruptível. Significativamente, não há nesta reflexão qualquer referência ao *cogito* cartesiano.

A alma só extrinsecamente, por vontade de Deus, poderia ser aniquilada e nunca, intrinsecamente, por causas naturais. A imortalidade da alma pode ainda provar-se a partir da providência e da justiça de Deus ([3]). A ordem moral do mundo, designadamente as noções de liberdade, de mérito e de demérito, exigem quer a imortalidade da alma quer a existência de um Deus providente e bom, que recompense o justo e castigue o injusto ([4]). Se assim não fosse, que bom não seria para os ímpios, afirmaria Isaac Cardoso e com ele Job, Habacuc, o Platão do *Fédon*, o Cícero das *Tusculanas*, Juvenal, e tantos outros. Mas os argumentos não se ficam

([1]) *Ibidem*, q. 78, p. 617; cf. Yerushalmi, 1971: 258.

([2]) *Ibidem*, q. 77, pp. 603-616.

([3]) *Ibidem*, q. 77, p. 608: «Secundo probatur immortalitas animae ex prouidentia Dei, ac diuina iustitia.»

([4]) *Ibidem*, q. 77, p. 608: «Igitur si Deus iustus est Anima impiorum in alia vita poenas meritas luet, proborum vero condignis, & gratiosis praemijs afficietur. [...] Ergo si Deus iustus anima immortalis est.»

por aqui: prova-se igualmente a imortalidade da alma «*ex appetitu innato immortalitatis & vitae sempiternae desiderio*». O desejo natural de felicidade, presente até na inquietação pelos bens temporais, numa linha muito agostiniana, é um desejo de eternidade, e vice-versa, que não poderia ser gorado sob o risco de o homem ser a mais miserável das criaturas. Seguem-se mais testemunhos e argumentos: por exemplo, os relatos de aparições de defuntos retirados quer da literatura profana quer das Sagradas Escrituras.

Todavia, há quem negue a imortalidade da alma: desta corrente, que ainda na actualidade tem os seus seguidores, como Cardan, o primeiro representante foi o homicida Caím. Importa, por causa disso, diz Isaac Cardoso, na determinação da verdadeira doutrina da imortalidade da alma, ter presente os argumentos contra a imortalidade da alma: «tal como o corpo, também a alma, nasce, cresce, vive e morre»; «a alma muda, padece, adoece, entristece-se, logo...»; «nas suas operações a alma depende do corpo, logo...», e assim por diante, continua o autor, fazendo o levantamento de vários argumentos contra a imortalidade da alma. Nenhum, contudo, consegue deitar abaixo o que ficou firmemente estabelecido quer pela autoridade quer pela razão. Desta sorte, são rebatidos todos os que negam a imortalidade da alma e também uma certa heresia judaica marrana, representada por Juan de Prado e Uriel da Costa ([1]).

Contudo, nem por uma vez Isaac Cardoso estabelece qualquer relação entre a temática da imortalidade da alma individual e a da ressurreição dos mortos. Ora, seria justamente importante averiguar aqui das relações entre ambas. Contudo, a ressurreição apenas será tratada, de forma discreta, na Questão 108 do Livro VI. Tradicionalmente, entre o judaísmo e o cristianismo havia um acordo de fundo sobre a crença na ressurreição (com excepção para a corrente dos saduceus). Todavia, o modo como ambos a concebiam divergia bastante. Enquanto o judaísmo de matriz sapiencial fora mais permeável à ideia de imortalidade da alma, muito por via das aporias da Teologia da Retribuição, que não sabia bem como resolver o caso de Job e o do justo/inocente sofredor, e por isso se abrira a uma retribuição *post mortem*, o judaísmo de matriz profética desenvolvera mais a ideia de uma ressurreição no sentido de um *voltar de novo à vida* pelo poder de Deus. Esta visão mantém a doutrina tradicional de Israel de que o homem é todo ele mortal, mas acrescenta que Javé pode *fazer reviver de novo os seus ossos ressequidos* (Ez 37). É mais em continuidade com esta visão que se desenvolvem o *kerygma* da Ressurreição do Senhor, entre os primeiros cristãos, e depois a Teologia da Morte e Ressurreição do Filho de Deus. Isaac Cardoso, sem compreensivelmente se referir à Ressurreição de Cristo, também segue mais por esta via profética, tratando de a diferenciar da ideia

([1]) Ainda que Isaac Cardoso não refira expressamente estes autores.

grega de *eterno retorno* ou de outras causas naturais: é instantaneamente (como a criação) e pelo poder de Deus que a carne ressuscitará [1]. A ressurreição dos mortos, portanto, não ocorrerá naturalmente, como alguns tinham erroneamente defendido, depois de observarem certos animais a «ressuscitar»: isto é, a sair da hibernação, processo que desconheciam [2]. De facto, a noção grega de «cemitério», e outros equivalentes — tumba, sepulcro, túmulo —, significam justamente «dormitório». Mas tal como o útero recebe o sémen, assim o túmulo recebe o corpo morto [3]. Por isso em hebraico — Isaac Cardoso gosta amiúde destas precisões filológicas — «sepulcro» diz-se «*bet ha-hayyim*» (Betaxaim), isto é, «casa dos vivos». Além disso, sendo a ressurreição exclusivamente humana, todas as coisas, apesar de corruptíveis e perecíveis nesta nossa situação, poderão ser recriadas de novo pelo poder de Deus. Esta crença religiosa e esta opinião teológica, por outro lado, tinham uma leitura naturalista no século XVII, a partir da observação de certos processos de regeneração natural [4], perfeitamente explicáveis num contexto deísta, se bem que por razões diferentes das de Isaac Cardoso.

Não tratando, porém, como se disse, da relação entre a ressurreição dos mortos e imortalidade da alma, Isaac Cardoso passa por cima de um dos problemas mais candentes que seria preciso abordar. Ao mesmo tempo, importaria determinar a extensão dessa ressurreição: é Israel todo que ressuscitará? É apenas um «pequeno resto» de Israel, como certas passagens do Antigo Testamento deixam entender? É a espécie humana, isto é, todo o ser com alma racional? Podemos inferir que esta última é a posição do autor, visto que a imortalidade da alma, por razões de punição das culpas e recompensa das boas acções, parecia exigir tal [5].

O sétimo e último livro da obra, naturalmente, trata «*De Deo*». Deve sublinhar-se que Isaac Cardoso não é muito original no tratamento desta questão, quase se limitando a elencar alguns dos tradicionais argumentos sobre a existência e a essência de Deus, justamente as duas primeiras questões tratadas no livro. Depois de exaltar a importância da questão relativa à existência de Deus — o conhecimento de Deus é o mais sublime, o mais fecundo, o mais agradável, o mais útil; e é suma impiedade negar a sua existência, assim como suma estultícia duvidar dela — apresenta dez argumentos em seu favor: o primeiro socorre-se do sentimento re-

(1) *Philosophia Libera*, VI, q. 108, p. 720: «Veri existimandum est hominis resurrectionem nequaquam in naturae potestate contineri, sed solum Dei opus existere.»

(2) *Ibidem*, q. 108, p. 720.

(3) *Ibidem*, q. 108, p. 722: «...seu uterus recipit semen, & educit fetum vivum, ita etiam sepulchrum recipit corpus mortuum, & postea illud educet vivum». O sémen, tal como o Mercúrio («hydrargirium»), é um dos dois símbolos da ressurreição (cf. p. 725).

(4) Cf. um extenso rol em *Philosophia Libera*, VI, q. 108, p. 722; cf. Yerushalmi, 1971: 261.

(5) Cf. *Philosophia Libera*, VI, q. 108, p. 722.

ligioso natural presente em todos os povos e em todas as épocas ([1]). Existe na humanidade uma certa percepção ou pressentimento natural de Deus (*«quam ipse prolepsim seu anticipationem appellat»*), cuja expressão são os fenómenos religiosos e os seus diferentes elementos: templos, cerimónias, sacerdotes, cultos, hinos, orações, etc. O segundo argumento, pode sintetizar-se na exclamação do salmista: «Os céus proclamam a glória de Deus...» A experiência da beleza do universo, os diferentes movimentos celestes, as incríveis velocidades dos astros, que o telescópio ajuda agora a conhecer melhor, são sinais evidentes da existência e da omnipotência de Deus ([2]). O terceiro decorre naturalmente do segundo: a partir da constituição e da ordem do mundo comprova-se a existência da divindade. Constata-se que as diversas naturezas coexistem harmonicamente — as húmidas com as secas, as quentes com as frias —, pelo que o *«Mundus Musicum Dei organum appellatur»* ([3]). O quarto afirma que todas as criaturas proclamam que não se fizeram a si mesmas, pelo que testemunham o seu Criador, testemunho que no homem é a voz de Deus ínsita nele. A perfeição de cada grau de ser, por outro lado, clama pela perfeição absoluta ([4]). O quinto: nenhuma criatura tem o seu ser por si, portanto, outra é a causa das coisas naturais da qual tudo recebeu o ser, e esta primeira causa chamamo-la Deus, porque não se pode regredir *ad infinitum*. *«Sexto, probatur ex natura spirituum»*. Existem diversas naturezas espirituais e invisíveis, como sejam, v.g., o espírito humano e os demónios. Ora, a diversidade de espíritos requer a existência de um espírito sumo, que os ordene e governe ([5]). Em sétimo lugar, argumenta-se a favor da existência de Deus através dos milagres, designadamente aqueles milagres que não podem ter causa corpórea e natural: a própria criação *ex nihilo* é o primeiro grande milagre. Assim também o Dilúvio, o desaparecimento de Sodoma e de mais quatro cidades com um fogo vindo do céu, as pragas do Egipto, a separação das águas do mar Vermelho, a coluna de fogo, o maná vindo do céu, as fontes que brotaram da rocha, as codornizes, o florescimento da vara de Aarão, a entrega da Lei, etc. Em suma: os eventos mais marcantes da história do Povo de Israel. Obviamente, é como se já estivesse a falar o autor de *As Excelências dos Hebreus*.

([1]) *Philosophia Libera* VII, q. 1, p. 726: «Omnes gentes omnibus saeculis senserunt aliquod esse Numen...»

([2]) *Ibidem*, q. 1, p. 727: «Nula videntur maiora Omnipotentiae inditia.»

([3]) *Ibidem*, q. 1, p. 727: «Est mundus Scola ubi discit homo singulis in rebus Creatoris sui nomen legere, est Magister a quo Dei cognitione informamur: Scala Dei qua ad Deum ascendimus..., Musicum instrumentum..., Echo & vox clarissima Divinitatis, Dei velum...»

([4]) *Ibidem*, q. 1, p. 727: «Omnia pulchra ipsum pulcherrimum attestantur, omnia fortia fortissium praedicant, omnia entia primum ens, omnia existentia primum existens, omnes effectus primam causa decantant...»

([5]) *Ibidem*, q. 1, p. 728: «Quare si multi sunt spiritus necesse est unum esse spiritum summum, cui omnes subsint, & cuius imperio regnantur, omnis enim multidudo parit confusionem, nisi ad unum principium, & Rectorem revocetur...»

O oitavo argumento colhe-o o nosso autor da Profecia, *que é um sinal manifesto da existência da divindade.* O temor de Deus, impresso naturalmente na alma dos homens, mesmo dos bárbaros, constitui o centro do nono argumento ([1]). Em décimo lugar, Isaac Cardoso argumenta que não só as criaturas mostram a existência de Deus, mas também as Escrituras. E, revelando um extraordinário conhecimento dos Padres da Igreja e dos seus comentários às Escrituras, avança na crítica dos filósofos ateus, que negam a existência de Deus e da imortalidade da alma, para caírem as mais das vezes numa ímpia idolatria, negando desse modo o seu puro ateísmo. Pode mesmo dizer-se que a existência de Deus não se resume a uma proposição da fé, mas é um «axioma universal da natureza». Aliás, é duvidosa a existência de verdadeiros ateus: alguns foram chamados ateus, como certos judeus e cristãos, antigamente, não porque negassem um Deus supremo, mas porque negavam a divindade dos deuses pagãos. Justamente Clemente de Alexandria interrogava aqueles que acusavam os cristãos de ateus: «De que deuses somos ateus?» Aqueles ateus que pretendem negar a existência de toda e qualquer divindade, no fundo negam o que não podem deixar de ver. Por essa sua contumácia, sejam banidos do convívio social ([2]). Esta intolerância para com os ateus, aliás, era comum no século XVII (por exemplo, John Locke, na *Carta sobre a Tolerância*), pois o ateu, não tendo um fundamento último por que jurar e cumprir as leis, constituía um perigo para a sociedade.

Quanto à questão da essência de Deus, nota-se que Isaac Cardoso dá prevalência à teologia apofática, na linha de Moisés Maimónides: para si mesmo Deus é pura Luz; mas para nós a essência de Deus é Treva. Deste modo, de Deus sabemos sobretudo que não sabemos ([3]). Verdadeiramente inspirado afirmava o profeta (Is 45): «*Certe tu es Deus absconditus!*»

Assim sendo, de dois modos podemos investigar a natureza de Deus: pela negação ou pela afirmação, aquele é mais certo, este é mais perfeito. Mas ainda esse conhecimento exíguo, indirecto e negativo de Deus (in-corpóreo, in-finito, in-menso, in-visível, in-mutável, in-alterável, etc.) é para nós fecundíssimo, quer porque nos abre um vasto horizonte de investigação de todas as coisas quer porque nos estimula a estimar e respeitar mais perfeitamente as coisas superiores.

([1]) *Ibidem*, q. 1, p. 729: «Probatur esse Deum, ex timore in hominum animis impresso alicuis Divinitatis quam naturaliter timent, & reverentur...»

([2]) *Ibidem*, q. 1, p. 730: «Non vivat ergo Atheus neque inter homines. Neque inter pecudes, quae Deum etiam amplectuntur, sed inter phreneticos, & deliros repositus auxiliatricem manum expostullet. Amentibusque solum inhabitet, qui summam dementiam profitetur.»

([3]) *Ibidem*, q. 1, p. 732: «Certumque est apud omnes sapientes Deum melis cognosci per attributa, & proprietates negativas, quam per affirmativas, si enim illum appellamus infinitum, idest sine fine, immensum idest sine loco, unde Plato in Tymaeo, *quid non sit Deus novi, quo sit ingoro.*»

Numa curiosa referência para a Fenomenologia da Religião, nota e interroga-se o autor sobre o facto de entre quase todos os povos o nome de Deus ter quatro letras: em grego é Teós, em assírio é Adad, em latim Deus, entre os persas é Sire, entre os nórdicos é Thor, entre os alemães Gott, e assim por diante. Entre os hebreus existem muitos nomes para Deus: El, Eloah, Eloym, Ya, Eye, Adonai, Sabao, Sadai, etc., mas todos eles remetem para a impronunciável essência do tetragrama sagrado, Ihwh. Por detrás daqueles nomes, divisa-se pois a absoluta unicidade e unidade de Deus. Todos os grandes filósofos insistiram na ideia da unidade de Deus. Filosoficamente, portanto, o politeísmo e a idolatria parecem não ser sustentáveis. É aqui que a Filosofia e a Religião verdadeiras se encontram, porque, por vias diferentes, ambas afirmam que Deus é *El Shadai*, «Aquele que se basta a si próprio». A sua essência, por conseguinte, é infinita, assim como todos os seus atributos. Isso não significa que nela haja diversas perfeições. Em Deus a omnipotência, a omnisciência, a eternidade, são uma Perfeição una, como o Sol uno e imóvel, permanecendo o mesmo, derrama a sua luz sobre todas as coisas. Apenas a fraqueza da nosso espírito, acostumado às criaturas, nos leva a enumerar sucessivas perfeições. Mas n'Ele só há Unidade.

Em meio de tantas dissensões e contendas, mesmo entre judeus, e no *terminus* de uma vida marcada pela divisão, quase pressentimos o gáudio profundo com que Isaac Cardoso pronuncia esta afirmação, mantendo-se dentro da mais pura ortodoxia judaica e, ao mesmo tempo, dentro das conclusões que reputa mais sólidas da filosofia. Continua, portanto, a sua «*Philosophia Naturalis*», que aqui praticamente se transformou em Teodiceia, reflectindo agora sobre o significado mais profundo de outros atributos divinos: a infinitude, a imensidade, a eternidade, a sabedoria, a verdade, a vida, a bondade e, de modo particular, a providência, «*ad Laudem, & Gloriam Omnipotentis Dei*».

Mas não temos dúvidas em afirmar que, para Isaac Cardoso, entre as visitas aos doentes do *ghetto* de Verona, que fazia sem nada cobrar, e a redacção desta obra imensa, o maior louvor e glória de Deus eram igualmente o louvor e a glória do homem: que ele seja livre! «*Duo vero sunt mira: Sapientia & Libertas*»: uma filosofia em duas palavras.

OBRAS:

Cardoso, Fernando (1632), *Discurso / sobre el monte / Vesuvio, insigne por sus / ruinas, famoso por la muer/te de Plinio, del prodigioso incendio / del año 1631. e sus causas natu/ rales, y el origen verdadero de los terre/motos, y tempestades.* / al excelentissimo Señor / Almirante de Castilla. / Por el Doctor Fernando Cardoso / Com Licencia. En Madrid. / por Francisco Martinez, / Año M.DC.XXXII.

— (1635a), *Panegyrico, y excelências del color verde, symbolo de esperança, hyeroglifico de victoria,* por Francisco Martins, Madrid, 1635 (non vidi).
— (1635b), *Oración funebre / En la muerte de Lope de Veja./ Ingenio laureado de las Musas, prodigiosa maravilla de España / Eterna admiracion de las Edades* / Al Excelentissimo / Señor Duque de Sessa, Conde Cabra, y / gran Almirante de Napo-/les, &c. / El Dotor Fernando Cardoso Dedica, Consagra, Ofrece. / Com Licencia / En Madrid, Por la viuda de Juan / Gonçalez, Año de 1635 [BNL: L. 20210[4] L; F 3814].
— (1637), *Utilidades / del agua, i de la nieve, / del bever, frio, i caliente.* / Al Ec.mo S.or Conde Duque / El Dotor Fernando Cardoso / Ofrece Dedica, Consagra. / Com Privilegio. / En Madrid por la viuda de Afõso Martin, Año de 1637.
— (1639), *De febre / syncopali / tractatio noviter discussa, / utiliter disputata. / controversiis, observationibus, Historiis referta,* / ad Excelentissimum Heroem / Comitem de Olivares, Principum exemplar, Hispa/norum lumen, & Numen. / Ferdinando Cardoso Authore. / olim professore Pintiano / Superiorum Permissu. / Matriti, Ex Typographya Didaci de la Carrera, M.DC.XXXIX.
— (1640), *Si el parto de 13, e 14 mezes es natural, y legitimo,* Madrid, (non vidi).
Cardoso, Isaac (1673), *Philosophia / Libera / in septem libros distributa / in quibus omnia, quae ad Philosophum naturalem spectant, / methodice colliguntur, & accurate disputantur.* / Opus non solum Medicis, & Philosophis, sed omnium disciplinarum / studiosis utilissimum: / Auctore / Isac Cardoso / medico, ac Philosopho praestantissimo: / cum duplici Indice, Quaestionum, ac Rerum Notabilium, / Ad Serenissimum Venetiarum / Principem / Amplissimosque, & sapientissimos / Reipublicae Venetae / Senatores. / Venetiis, Bertanorum sumptidus, MDCLXXII / Superiorum Permissu, et Privilegio.
— (1679), *Las / Excellencias / [y Calumnias] de los Hebreus,* / por el Doctor Yshac Cardoso / Impresso en Amsterdam en casa de, / David de Castro Tartas. / El Año de 1679. (*Obs*.: No título do frontispício não aparece o que está entre [ ]. Indicamos o título integral que surge na p. 332, e que inicia livro segundo.)

BIBLIOGRAFIA:

Anónimo (s.d.), «Cardoso (Abraão Miguel)», in *Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira,* 5.º vol., Lisboa / Rio de Janeiro, p. 901.
Azevedo, J. Lúcio de (1922), *História dos Cristãos-Novos Portugueses,* Lisboa.
Azevedo, Pedro A. d' (1914), «Médicos cristãos-novos que se ausentaram de Portugal no princípio do século XVII», in *Arquivos de história da Medicina Portuguesa (N.S.),* V (1914), pp. 153-172.
Baer, Yitzsk (1971), *A history of the Jews in Christian Spain,* Philadelphia, The Jewish Publication Society of America.
Barnavi, Élie [1998], *História Universal dos Judeus. Da Génese ao fim do século XX,* Lisboa, Círculo de Leitores, pp. 114-115; 120-121; 126-127; 132-133.

Brenner, Frederic; Yerushalmi, Yosef Ayim (1992), *Marranes*, Paris, Éditions de la Différence.

Caeiro, Francisco da Gama (s.d.), «Cardoso (Isaac)», in *Verbo. Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*, 4.º vol, Lisboa, Verbo, col. 1031.

Calafate, Pedro (1989), «Cardoso (Isaac)», in: *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*, vol. I, Verbo, Lisboa / S. Paulo, cols. 837-840.

Carvalho, Augusto da Silva (1917), «Isaac Cardoso», in *Médicos e Curandeiros* (trabalho publicado n'*A Medicina Contemporânea*, revisto e aumentado), Lisboa, Tipografia Adolpho de Mendonça, pp. 45-46.

— (1929), *História da Medicina Portuguesa*, Lisboa, Imprensa Nacional de Lisboa.

— (1940), *A Medicina Portuguesa no século XVII*, Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa, pp. 85-113.

Cecil, Roth, *Les Marranes à Vénise* (1930), Paris, Imprimerie H. Elias.

— «The Religion of Marranos», in *Jewish Quaterly Review* (New Series) XXII (1931/1).

— *Notes sur les Marranes de Livourne* (1931), Paris, Imprimerie H. Elias.

Chouraqui, André (s.d.), *O Pensamento Judaico*, Lisboa, Arcádia.

Cordero, Iacinto (1631), *Elogio / de Poetas / Lusitanos, / al Fenix de España Fr. Lope / Fleix de Veja Carpio, en su Laurel / de Apolo.* / Por el Alferes Iacinto / Cordero, com una carta en respuesta al / Autor, del mismo Fenix de España. / Dirigido a la Señora Doña / Cicilia de Meneses / Año de 1631 / en Lisboa. / Com todas las licencias necessarias, / por Iorge Rodriguez [Soneto de Homenagem a Fernando Cardoso, p. 12v].

Dias, José Sebastião da Silva (1953), *Portugal e a Cultura Europeia dos Séculos XVI a XVIII*, Coimbra

Esaguy, Augusto Isaac d' (1931), «Fernando ou Isaac Cardoso: um erudito físico-mor», in *A Medicina Contemporânea*, n.º 10, de 8 de Março 1931, pp. 85-86.

— (1938), «Isaac Cardoso, doctor, philosopher and poet», in *Bulletin of the Institute of the History of Medicine* 6 (1938), pp. 163-170.

— (1951a), «Comentos à vida e obra de Elias Montalto», in *Imprensa Médica*, I, n.º 1, de 25 de Janeiro de 1951, pp. 1-7.

— (1951b), «Histoire de la Médicine: Isaac Cardoso, médicin et poète», in *Imprensa Médica*, XV, n.º 10, de 25 de Outubro de 1951, pp. 171-174.

— (1951c), «Histoire de la Médicine: Oróbio de Castro (1620-1689)», in *Imprensa Médica*, XV, n.º 11, de 25 de Novembro de 1951, pp. 189-191.

— (1958), «Isaac Cardoso, médecin et poète», in *Revue d'Histoire de Médicine hebraïque* 41 (1958), pp. 115-119.

Gomes, Josué Pinharanda (1981), *A Filosofia Hebraico-Portuguesa*, Porto.

Jordão, Francisco Vieira (1990), *Espinosa: história, salvação, comunidade*, Lisboa, FCG.

Junior, Maximiano Lemos (1881), *A Medicina em Portugal até aos fins do século XVIII* (Tentativa Histórica), Porto, Imprensa Comercial.

Kayserling, Meyer (1971), «Cardoso, Yshac (Fernando)», in *Biblioteca Española Portugueza-Judaica and other studies in Ibero-Jewish bibliography by the author, and by J. S. da Silva*

Rosa; with a bibliography of kayserling's publications by M. Weiz, Selected with a prolegomenon by Josef Hayim Yerushalmi, New York, Ktav Publishing House, Inc., pp. 55-56.

— (1971), *Biblioteca Española Portugueza-Judaica and other studies in Ibero-Jewish bibliography by the author, and by J. S. da Silva Rosa; with a bibliography of Kayserling's publications by M. Weiz*, Selected with a prolegomenon by Yerushalmi, Josef Hayim, New York, Ktav publishing House, Inc. [Obs.: Para além dos referidos estudos, esta obra reedita, sem revisão, o original de Kayserling, Meyer (1890), *Biblioteca Española Portugueza-Judaica. Dictionaire Bibliographique*, Strasbourg, Charles Trubner.]

Machado, Diogo Barbosa (1966), «Fernando Cardoso», in: *Biblioteca Lusitana*, t. II, Atlântida Editora, Coimbra, pp. 20-21. (N.B.: a primeira edição da *Biblioteca Lusitana* é de 1747.)

Menendez y Pelayo, Marcelino [1945], *Historia de los Heterodoxos Españoles*, t. V, Buenos Aires, Emecé Editores S.A., pp. 313-355.

Montalvan, Juan Perez de (1636), *Fama / Posthuma / a la vida y muerte / del doctor Frey Lope Felix / de Vega Carpio. / y elogios panegiricos a la / inmortalidad de su nombre. / escritos / por los mas esclarecidos ingenios.* / solicitados por el doctor Juan Perez de Montalvan / que / al Excelentissimo Señor / Duque de Sessa, Heroyeo, Magnifico, y Soberbo / Mecenas del que Yaze. / ofrece, presenta, sacrifica, y consagra. / 56 / En Madrid, en la Imprenta del Reyno. Año 1636.

Mortara, Marco, «Isaac Cardoso et Samuel Aboab», in *Revue des Études Juives* 12, pp. 1301-1305.

Pina, Luís de (1956), «Historia da Medicina em Portugal», in *Imprensa Médica* XX, pp. 6-17.

Remédios, J. Mendes dos (1911), *Os Judeus Portugueses em Amsterdam*, Coimbra, F. França Amado, Editor.

— (1895), *Os Judeus em Portugal*, Coimbra, F. França Amado, Editor.

— (1930), *História da Literatura em Portugal: Desde as origens até à actualidade*, Coimbra, Atlântida.

Seabra, Ana de (1999), «Os servos de quem Deus se serve: o papel dos cristãos-novos, da economia à utopia», in *Terceiro Centenário da morte do Pe. António Vieira. Congresso Internacional. Actas*, vol. I, Braga, Universidade Católica Portuguesa / Província Portuguesa da Companhia de Jesus, pp. 615-620.

Singerman, Robert (1975), *The Jews in Spain and Portugal*, New York / London, Garland Publishing Inc.

Silva, Carlos Henrique do Carmo (1977), «A Gnose espinoziana — Destino racionalista de uma tradição sábia», in *Didaskalia*, VII, 2, pp. 259-308.

Villareal, Manuel Fernandez (1637), *Color / Verde. / a la divina Celia.* / por el Capitan Manuel Fernandez Villareal. / Gratiam & speciem desiderabit oculus tuus, / & super hoc Virides stationes. / Ecclesiast. Cap. 40. / Com Licencia. / en Madrid, por la viuda de Alonso Martin, Año de 1637.

Viterbo, Sousa (1908), *Três médicos poetas*, Lisboa, (Sep. do *Archivo Historico Portuguez*, vol. VI).

Wolf, Lucien (1963), *Report of the «Marranos» or crypt-jews in Portugal*, London, Anglo-Jewish Association, Printed by W. Khan Fredk.

Yerushalmi, Josef Hayim (1971), *From Spanish Court to Italian Ghetto. Isaac Cardoso: A Study in Seventeenth-Century Marranism and Jewish Apologetics*, New York / London, Columbia University Press.

— (1975), *Professing Jews in Post-expulsion Spain and Portugal*, Jerusalem (*Obs.*: este é um opúsculo autónomo *reprinted from* SALO WITTMAYER BARRON JUBILEE VOLUME, AMERICAN ACADEMY FOR JEWISH RESEARCH).

— (1998), *Sefardica. Essais sur l'histoire des Juifs, des marranes & des nouveaux-chréthiens d'origine hispano-portuguaise*, Paris, Éditions Chandeigne — Libraire Portugaise.

— (1992), «Les dernières Marranes: le temps, la peur, la mémoire», in *Marranes*, Paris, Éditions de la Différence, pp. 17-44.

Yovel, Yirmiyahu [1993], *Espinosa e outros Hereges*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.

ÍNDICE
DE PHILOSOPHIA LIBERA IN SEPTEM LIBROS DISTRIBUTA

PROÉMIO

LIVRO PRIMEIRO
Acerca dos Princípios das coisas naturais

LIVRO SEGUNDO
Acerca das afecções das coisas naturais

QUESTÃO PRIMEIRA: Acerca do Lugar; Q. 2 Acerca de dois corpos num só lugar e de um corpo em dois lugares; Q. 3 Acerca do vácuo; Q. 4 Acerca do movimento; Q. 5 Acerca do movimento dos graves e dos leves; Q. 6 Acerca da velocidade e lentidão do movimento; Q. 7 Se todos os Graves caem igualmente; Q. 8 Acerca do movimento dos projécteis, ou do movimento violento; Q. 9 Se existe repouso no movimento de reflexão; Q. 10 Acerca de outras afecções do movimento; Q. 11 Se tudo o que se move é movido por outro; Q. 12 Acerca do tempo; Q. 13 Acerca do infinito; Q. 14 Acerca da composição do contínuo; Q. 15 Se a quantidade é distinguida pela substância; Q. 16 Acerca da alteração; Q. 17 Acerca da acção dos corpos naturais; Q. 18 Acerca do contacto do agente com o paciente; Q. 19 Acerca da resistência e da reacção; Q. 20 Acerca da rarefacção.

LIVRO TERCEIRO
Acerca do Céu e do Mundo

QUESTÃO PRIMEIRA: Acerca do Autor do mundo; Q. 2 Acerca do princípio do mundo; Q. 3 Acerca da unidade e da perfeição mundo; Q. 4 Acerca do tempo de anos desde que foi criado o mundo; Q. 5 Acerca da duração do mundo; Q. 6 Acerca da Alma do mundo; Q. 7 Acerca da natureza do céu ; Q. 8 Acerca do número dos céus; Q. 9 Acerca do movimento do céu; Q. 10 Se os astros se movem por si mesmos, ou pelas inteligências; Q. 11 Acerca do movimento das estrelas; Q. 12 Se os céus são animados; Q. 13 Acerca da forma dos céus; Q. 14 Acerca do Sol; Q. 15 Acerca da Lua; Q. 16 Acerca dos restantes planetas; Q. 17 Acerca das estrelas fixas; Q. 18 Acerca das novas estrelas e da galáxia (Via Láctea); Q. 19 Acerca da luz e da sombra; Q. 20 Acerca das influências dos céus; Q. 21 Acerca da vanidade dos astrólogos.

LIVRO QUARTO
Acerca dos Compostos

QUESTÃO PRIMEIRA: Acerca da Geração dos compostos; Q. 2 Acerca das afecções dos compostos: a cocção; Q. 3 Acerca das espécies de cocção; Q. 4 Acerca da indigestão; Q. 5 Acerca da putrefacção; Q. 6 Acerca dos compostos dos corpos inanimados, ou dos meteoros; Q. 7 Acerca do brilho/inflamação dos Meteoros; Q. 8 Acerca do raio; Q. 9 Acerca do relâmpago e do trovão; Q. 10 Acerca dos Cometas; Q. 11 Acerca dos Ventos; Q. 12 Acerca do Terramoto; Q. 13 Acerca do Arco-íris; Q. 14 Acerca do Círculo, dos parélios, dos raios, do hiato, do turbilhão, e outros; Q. 15 Acerca das aparições prodigiosas; Q. 16 Acerca dos Meteoros aquosos. Acerca da Nuvem; Q. 17 Acerca da chuva; Q. 18 Acerca do Dilúvio; Q. 19 Acerca da Neve; Q. 20 Acerca do Granizo e do Gelo; Q. 21 Acerca do Orvalho e da Geada; Q. 22 Acerca do Nevoeiro; Q. 23 Acerca do mel, do maná e do açúcar; Q. 24 Acerca dos Fósseis; Q. 25 Acer-

ca das terras; Q. 26 Acerca dos Sucos; Q. 27 Acerca dos Metais; Q. 28 Acerca da Transmutação dos metais; Q. 29 Acerca das Pedras.

LIVRO QUINTO
Acerca da Alma e dos Seres vivos

QUESTÃO PRIMEIRA: Acerca da Natureza da alma; Q. 2 Acerca da complexidade quotuplex) da alma; Q. 3 Acerca do lugar (sede) da alma ; Q. 4 Se as potência se distinguem da Alma; Q. 5 Acerca da força vegetativa; Q. 6 Acerca das Partes e da diferença das plantas; Q. 7 Acerca das plantas Milagrosas; Q. 8 Acerca da Alma sensitiva; Q. 9 Acerca da Nutrição dos animais; Q. 10 Acerca da Cozedura dos seres vivos; Q. 11 Acerca dos Humores; Q. 12 Acerca da causa eficiente dos humores; Q. 13 Acerca do Sangue; Q. 14 Se o sangue é o alimento de todas as partes; Q. 15 Acerca da Pituíta; Q. 16 Acerca da Bílis; Q. 17 Acerca da Melancolia; Q. 18 Acerca da conjunção dos humores (De Sero humorum); Q. 19 Acerca dos Espíritos; Q. 20 Acerca dos Sentido externos; Q. 21 Acerca da eficácia dos sentidos; Q. 22 Acerca da Visão; Q. 23 Acerca do Meio, do Órgão, do objecto, da necessidade e da visão; Q. 24 Acerca da Audição; Q. 25 Acerca do Olfacto; Q. 26 Acerca do Paladar; Q. 27 Acerca do Tacto; Q. 28 Acerca dos sentidos internos; Q. 29 Acerca do Apetite; Q. 30 Acerca das paixões da Alma; Q. 31 Acerca da Volúpia e da Dor; Q. 32 Acerca da Fome; Q. 33 Acerca da sede; Q. 34 Acerca da abstinência prolongada; Q. 35 Acerca do Suor; Q. 36 Acerca do sono e da vigília; Q. 37 Acerca das insónias; Q. 38 Acerca da Respiração; Q. 39 Acerca da pulsação dos animais; Q. 40 Acerca do movimento dos animais ; Q. 41 Acerca da diferença dos animais; Q. 42 Acerca da natureza dos animais; Q. 43 Acerca dos Peixes; Q. 44 Acerca das Aves; Q. 45 Acerca dos insectos.

LIVRO SEXTO
Acerca do Homem

QUESTÃO PRIMEIRA: Acerca da dignidade e da excelência do Homem; Q. 2 Acerca dos princípios da geração dos homem; Q. 3 Acerca da parte eficiente do sémen; Q. 4 Acerca do sangue menstrual; Q. 5 Acerca da concepção do homem; Q. 6 Acerca da esterilidade; Q. 7 Acerca da causa formadora do feto; Q. 8 Acerca da animação do feto, ou sobre o tempo em que a alma racional é infundida no corpo; Q. 9 Acerca do contributo feminino na geração: Q. 10 Acerca da parte que primeiro é gerada; Q. 11 Acerca da semelhança com os pais; Q. 12 Acerca da Geração do macho e da fêmea; Q. 13 Acerca do calor do macho e da fêmea; Q. 14 Acerca da mudança de sexo; Q. 15 Acerca dos hermafroditas; Q. 16 Acerca dos gigantes; Q. 17 Acerca dos pigmeus; Q. 18 Acerca dos monstros; Q. 19 Acerca dos sátiros, dos tauros e dos centauros; Q. 20 Acerca dos monstros a partir de animais de diferentes espécies; Q. 21 Se o homem pode ser gerado por algo diferente de macho e fêmea; Q. 22 Acerca das maxilas; Q. 23 Acerca do feto petrificado; Q. 24 Acerca da sobreconcepção; Q.25 Acerca dos gémeos e das

concepções múltiplas; Q. 26 Acerca das partes do corpo humano; Q. 27 Acerca da temperatura e finalidade das partes; Q. 28 Acerca dos ossos; Q.29 Acerca dos dentes; Q. 30 Acerca das cartilagens, ligamentos e tendões; Q. 31 Acerca dos tecidos fibrosos; Q. 32 Acerca das veias e artérias; Q. 33 Acerca dos nervos; Q. 34 Acerca da carne; Q. 35 Acerca dos músculos; Q. 36 Acerca da gordura ou da banha; Q. 37 Acerca da membrana carnosa; Q. 38 Acerca da pele; Q. 39 Acerca do cabelo; Q. 40 Acerca das unhas; Q. 41 Acerca da cabeça; Q. 42 Acerca do cérebro; Q. 43 Acerca da temperatura, sensibilidade e movimento do cérebro; Q. 44 Acerca da face e das suas partes; Q. 45 Acerca dos olhos; Q. 46 Acerca dos ouvidos; Q. 47 Acerca do nariz, boca, língua e faces; Q. 48 Acerca do pescoço, da aorta, da laringe e do esófago; Q.49 Acerca do tórax; Q. 50 Acerca das mamas; Q. 51 Acerca dos pulmões; Q. 52 Acerca do coração; Q. 53 Acerca da pleura e do mediastino; Q. 54 Acerca do diafragma; Q. 55 Acerca do ventre; Q. 56 Acerca do ventrículo; Q. 57 Acerca dos intestinos; Q. 58 Acerca do mesentério, do pâncreas e do epíploon; Q. 59 Acerca do fígado; Q. 60 Acerca da vesícula biliar; Q. 61 Acerca do baço; Q. 62 Acerca dos rins; Q. 63 Acerca da vesícula; Q. 64 Acerca das partes da geração; Q. 65 Acerca da dignidade e do uso dos testículos; Q. 66 Acerca das partes das mulheres; Q. 67 Acerca da natureza, movimento e sensibilidade do útero; Q. 68 Acerca da virgindade; Q. 69 Acerca das articulações; Q. 70 Acerca da fábrica do corpo humano; Q. 71 Acerca da analogia do homem com o mundo; Q. 72 Acerca da proporção do corpo humano; Q. 73 Acerca da beleza do corpo humano; Q. 74 Acerca da fisionomia do corpo humano; Q. 75 Acerca da temperatura do corpo humano; Q. 76 Acerca da alma racional; Q. 77 Acerca da imortalidade da alma; Q. 78 Acerca da transmigração das almas; Q. 79 Acerca do intelecto e da vontade; Q. 80 Acerca da memória e da reminiscência; Q. 81 Acerca da adivinhação natural; Q. 82 Acerca da adivinhação demoníaca; Q. 83 Acerca da profecia; Q. 84 Acerca da voz; Q. 85 Acerca da locução; Q. 86 Acerca da diversidade e importância das línguas; Q. 87 Acerca do riso Q. 88 Acerca do pranto e das lágrimas; Q. 89 Acerca das cãs do cabelo; Q. 90 Acerca da calvície; Q. 91 Acerca de outras propriedades do homem; Q. 92 Acerca das acções do feto no útero; Q. 93 Acerca do parto do homem; Q. 94 Acerca das causas do parto; Q. 95 Acerca do parto de sete meses; Q. 96 Acerca do parto de cinco e seis meses; Q. 97 Acerca do parto de oito meses: Q. 98 Acerca do parto no nono e décimo meses; Q. 99 Acerca do parto de onze meses e de um ano; Q. 100 Acerca do parto por cesariana; Q. 101 Acerca do aborto; Q. 102 Acerca das idades do homem; Q. 103 Acerca do número das Idades; Q. 104 Acerca da infância, da adolescência, etc. Q. 105 Acerca da juventude, da maturidade e da velhice, Q. 106 Acerca da morte natural; Q. 107 Acerca do fim da vida, se se pode prolongar ou abreviar; Q. 108 Acerca da ressurreição.

LIVRO SÉTIMO
Acerca de Deus

QUESTÃO PRIMEIRA: Acerca da Existência de Deus; Q. 2 Acerca da essência de Deus; Q. 3 Acerca da unidade de Deus; Q. 4 Acerca da imutabilidade de Deus; Q. 5 Acerca da Infinitude de Deus; Q. 6 Acerca da Imensidade de Deus; Q. 7 Acerca da eternidade de Deus; Q. 8

Acerca do poder de Deus; Q. 9 Acerca da sabedoria de Deus. Q. 10 Acerca da verdade, da vida, da bondade e de outros atributos de Deus; Q. 11 Acerca da providência de Deus. [Finis].

ÍNDICE
Las excelencias [e
calumnias] de los hebreus

Excelências:

1.ª Excelência: Povo escolhido de Deus; 2.ª Excelência: Gente unida; 3.ª Excelência: Separados de todas as nações; 4.ª Excelência: Suas propriedades naturais — piedosos, caridosos, honestos e discretos; 5.ª Excelência: A circuncisão; 6.ª Excelência: O Sabath 7.ª Excelência: A Lei divina. Classes de preceitos: (1.ª) Divindade, (2.ª) Santuário e Sacerdotes, (3.ª) Limpeza e imundície, (4.ª) Comidas, (5.ª) Mulheres e matrimónio, (6.ª) Festas e Páscoas, (7.ª) Piedade e esmolas, (8.ª) Justiça e governo, (9.ª) Direito civil, (10.ª) Direito criminal; 8.ª Excelência: Profecia; 9.ª Excelência: Terra Santa; 10.ª Excelência: Testemunhas da unidade de Deus.

Calúnias:

1.ª Calúnia: Falsas adorações; 2.ª Calúnia: Mau cheiro; 3.ª Calúnia: Cola e sangue (mênstruos); 4.ª Calúnia: Orar três vezes por dia contra as Gentes; 5.ª Calúnia: Persuadir as Gentes ao Hebraísmo; 6.ª Calúnia: Infiéis aos Príncipes; 7.ª Calúnia: Ímpios e cruéis; 8.ª Calúnia Corruptores dos Livros Sagrados; 9.ª Calúnia: Dissipadores de Imagens e fautores de sacrilégios; 10.ª Calúnia: Matam crianças para utilizar o sangue nos seus ritos.

Quinta parte

Estética

Capítulo Um

Ideias estéticas e doutrinas da arte nos séculos XVI e XVII

Adriana Veríssimo Serrão

Introdução: a estética entre metafísica do belo e poética artística

Para poder delinear com precisão o alcance das doutrinas estéticas desenvolvidas por alguns pensadores portugueses dos séculos XVI e XVII, será importante começar por esclarecer a legitimidade da utilização do próprio termo «estética», um neologismo formado pelas exigências internas do racionalismo e que só entrará para o vocabulário filosófico a partir de 1750, na obra homónima de A. G. Baumgarten.

São dois os principais sentidos que se podem distinguir neste início da Modernidade. Um, em que o estético surge elaborado do ponto de vista da metafísica, como reflexão pura sobre a Beleza. Outro, que elege como objecto privilegiado o vasto campo da arte, da sua natureza e função, abarcando uma teoria das diversas artes, com especial relevo para as artes plásticas e, de entre elas, para a pintura. A metafísica do Belo tem uma intenção fundamentadora, é um trabalho de filosofia pura que se desenvolve no plano dos princípios e dos conceitos e no qual a Beleza se apresenta como um valor principial entre as modalidades constitutivas do Ser. A teoria da arte pode assumir igualmente a fundamentação das bases da *poiese* pura, mas dirige-se preferencialmente à ordem do fazer humano, e em frequentes casos também à aplicação, podendo então definir as regras ou preceitos gerais da execução pragmática da arte.

Há decerto um aspecto comum em que ambas as linhas teóricas concordam. Nesta fase da história do pensamento, estéticas metafísicas e poéticas artísticas defendem explicitamente uma visão predominantemente objectivista. Especula-se sobre ideias, operações e valores, são confrontados obras, estilos e qualidades. Mas não se tematiza como núcleo teórico forte o papel do gosto enquanto expressão do ajuizamento individual. Se o prazer face à beleza é focado, na fruição estética não

se manifesta um prazer subjectivo, mas uma atitude de tipo intelectual que depende do conhecimento do conceito normalizador da beleza. Idêntica consideração se deve fazer relativamente à individualidade do artista, que embora comece a ser justificada mediante uma noção de criatividade que vai ganhando contornos cada vez mais nítidos, será por outro lado cerceada por regras que a impedem de se manifestar como exercício de uma liberdade desmedida.

Beleza e Arte são por vezes conjuntamente vistas e mantêm alguns pontos de contacto, mas encontram-se inteiramente dissociadas na generalidade das doutrinas, formando dois núcleos paralelos, sem que entre eles se possa ainda encontrar a unidade de um ponto de vista, muito menos de uma disciplina ou de um sistema integrador. Provêm também de interesses diversos, quer porque a teoria pragmática da arte nem sempre reconhece a beleza como seu valor dominante — o valor essencial da arte não é necessariamente a beleza —, quer porque a Beleza, enquanto entidade metafísica, existe em si e por si mesma, é de origem divina ou natural, mas em qualquer dos casos sempre independente do acto humano. Este é aliás um traço que permanece constante desde a reflexão da filosofia antiga, que delimitava com precisão as ordens da *theôria* e da *technè,* e atravessa a estética medieval, para a qual a beleza é da ordem do ser e do saber verdadeiros e possui uma raiz teológica, cosmológica e gnosiológica, ao passo que o campo da *ars* se situa no âmbito estritamente humano de um fazer artificial.

Conviria assim remeter, ainda que sucintamente, para a remota inspiração grega da estética renascentista, na triplicidade das doutrinas inaugurais de todo o pensamento estético — a platónica, a aristotélica e a plotiniana —, uma vez que a recuperação e redescoberta da Antiguidade, e também da Antiguidade filosófica, faz reviver em sínteses originais as grandes teorias antigas, ora numa singular convivência sincrética com os princípios do cristianismo ora radicalmente contrastadas e profundamente transformadas pelas novas preocupações do tempo.

A doutrina platónica contém, na sua teoria das Ideias, uma teoria da ideia de Belo, a par de uma reflexão, muitas vezes veementemente crítica, sobre a natureza das artes plásticas e da poesia. Estas são associadas ao plano da imagem (*eidôlon*), a qual assume, face à unidade, verdade e imutabilidade da ideia, o estatuto de plano inferior, caracterizado pelos atributos da multiplicidade, da variabilidade e da falsidade. Numa célebre passagem da *República* (X, 596b-599a), ao pintor cabe um grau ontológico inferior ao artífice, o possuidor de *technè* que fabrica os objectos de modo uniforme e repetindo um mesmo modelo ideal. Porque elege como seu modelo coisas do mundo sensível, a pintura parte já da aparência, e intensifica-a, ao introduzir na imitação desvios de perspectiva e inovações estilísticas que acentuam cada vez mais o relativismo inerente a toda a imagem. Por isso, a Beleza,

essência una e imutável, pode ser contemplada (*Banquete* 210e-211d), mas não produzida; pode ser, quando muito, imitada segundo uma modalidade especial de *mimèsis* que Platão designa de *icástica* e distingue da arbitrariedade da imitação *fantástica* (*Sofista* 235d-236e). A metafísica platónica introduziu como seu prolongamento consequente uma normatividade artística assente na lei da boa imitação, equivalente à cópia (*eikôn*) que respeita o duplo critério do bom modelo (uno, fixo e constante) e da fidelidade imitativa.

O platonismo — que o Renascimento italiano passa a conhecer a partir das traduções de Platão e Plotino para latim e dos comentários de Marsilio Ficino em obras como a *Theologia platonica* (1492) — engloba Platão e Plotino numa fusão indistinta, não obstante serem significativas as respectivas diferenças no que à estética diz respeito. Plotino contribuiu decisivamente para a clivagem entre Beleza inteligível e beleza sensível, exaltando a espiritualidade em detrimento da matéria, e fazendo desta uma realidade absoluta, inteiramente indeterminada, relegada para o plano da pura negatividade. O critério da imitação exterior teria de ser banido, uma vez que o conteúdo espiritual da obra provém exclusivamente do modelo interior imanente ao artista, da ideia geradora que se encontra na alma e que se difunde a partir dela, num movimento centrífugo de irradiação luminosa (*Enéadas*, V, 8). Assim, numa hierarquia ascendente, a forma visível submete-se à ideia invisível; as obras são inferiores ao artista, assim como este é inferior à ideia da arte, e ambos, obra e artista, à actividade suprema da contemplação (*Enéadas*, VI, 7).

O carácter aleatório da história humana, e em particular da história das ideias, determinaria que o contributo da *Poética*, obra-prima de Aristóteles divulgada a partir da edição de Aldo Manuzio, de 1508, fosse praticamente ignorado durante o Renascimento, tal como o fora na Idade Média, e apenas viesse a gerar frutos significativos no âmbito do academismo do século XVII. Será um Aristóteles legado pela escolástica medieval, autor da *Metafísica*, da *Física* e da *Retórica* e, em menor grau, do *De Anima* e da *Ética*, a encontrar-se no horizonte conceptual do pensamento estético renascentista. Quer por via de adesão ou de crítica a um aristotelismo muitas vezes identificado com o formalismo escolástico, a teoria das quatro causas oferecia, por si só, um modelo de arte bastante consistente. Associado à causa eficiente, o artista ganha espaço para uma actividade produtora que pode reivindicar como sua. A obra é um produto unificado e completo, um composto de matéria e de forma, um ente singular em que a forma se identifica com o *eidos* mental existente no espírito e se aplica harmoniosamente a uma matéria dócil e receptiva à enformação (*Metafísica* Z, 7 1032b). A possibilidade de dar forma à matéria e de adequar o composto artificial a um fim predeterminado pelo intelecto artístico, tal como o movimento dos seres naturais se encami-

nha para um fim que é a sua perfeição, alicerçava a profunda afinidade entre a obra artística e o ser vivo, moldados ambos pelo valor último da perfeição ou completude.

A importância crucial que as doutrinas filosóficas assumem na concepção renascentista da arte deixa-se compreender também sob uma outra vertente. As teorias da arte carecem de uma sólida fundamentação teórica como via de legitimação do seu próprio exercício enquanto arte liberal. Esta ligação quase indissociável entre a reflexão teórica e a índole prática é confirmada pela proliferação dos tratados artísticos. O surgimento do tratado de arte como género de escrita e difusão das ideias representa um fenómeno inédito na história das ideias e no qual Portugal se associa ao contexto epocal mais vasto. Frequentemente escritos por artistas, os tratados que em Itália começam a ser elaborados desde meados do século XV são ao mesmo tempo textos teóricos e verdadeiros manifestos profissionais que reivindicam e justificam para a actividade artística a autonomia de uma esfera que invariavelmente assenta no seu carácter intelectual. Mostrar como a arte tem na sua base uma actividade intelectual, é *cosa mentale,* na expressão paradigmática do pintor e primeiro historiador da arte moderna Giorgio Vasari, é subtraí-la ao estatuto medieval da *ars* mecânica dependente do ofício manual e da repetição oficinal das técnicas. O mundo medieval legara, na divisão social das corporações profissionais, uma rígida divisão entre o intelectual e o artífice. O corpo dos saberes repartia-se conceptualmente, num elenco fixado, entre as artes do pensamento e da palavra, o *Trivium,* composto de gramática, retórica e dialéctica, e as artes da medida reunidas no *Quadrivium,* a aritmética, a geometria, a astronomia e a música. Por seu turno, mestres e aprendizes das diferentes corporações, em que se incluíam também os pintores, desenvolviam um trabalho de oficina colectiva, subordinado a regulamentações bem definidas.

A luta pela autonomização das artes plásticas, durante tanto séculos vinculadas ao estatuto artesanal, vem de par com o advento da figura do artista criador, o qual coloca a assinatura nas suas obras, protagonizando uma autoria e consagrando o gesto de uma individualidade autora e não reprodutora, que pode também assumir a iniciativa inaugural de um estilo que se sobrepõe à aprendizagem de regras. Justificada é agora a nobreza das artes e dignificado quem as pratica, uma atitude que pode assumir graus diversos, desde as reivindicações de tipo profissional que ligam a liberalidade ao mérito e à remuneração das obras, até à exaltação de uma superioridade de tipo metafísico. A reflexão sobre a essência do pintar, do desenhar ou do esculpir conduz à elaboração de teorias globalizantes que chegam a impor uma inteira visão do mundo baseada nas novas artes, uma cosmovisão mental e imagética na qual as técnicas e preceitos passam a ser uma componente meramente secundária.

Considerando agora o conteúdo das ideias estéticas que se desenvolvem a partir de Itália e que se vão disseminando um pouco pela restante Europa, encontramos dois movimentos que correspondem a visões do mundo muito diferenciadas, e dão origem a estilos artísticos também diferentes e em grande medida opostos, os quais permitem definir balizas muito gerais na riquíssima produção destes séculos.

O Renascimento humanista, correspondente em termos latos ao século XV e inícios do século XVI, veio trazer um profundo renovamento intelectual ao considerar a cultura como fruto da experiência histórica da Humanidade. À Idade Média, responsável por uma visão mística, simbólica e caótica, a nova consciência contrapõe uma visão clássica, de feição serena e harmoniosa. O primeiro Renascimento elaborou um programa estético coerente e bem definido, que se deixa articular em torno dos seguintes tópicos: imitação e selecção da natureza, cientismo, composição e intelectualização.

Se a teoria da arte do Renascimento se baseia, sem qualquer conflito, no princípio da Arte como imitação da Natureza, não a entende como cópia servil dos modelos empíricos, mas como respeito a uma natureza já idealizada, depurada, por selecção, dos seus elementos imperfeitos e anómalos. Não é em Platão, mas na *Física* de Aristóteles que se identifica a origem deste tópico — a arte imita a natureza, prolongando o processo gerador da *physis*, completando o incompleto e aperfeiçoando o imperfeito (II, 2; 8), deslocando em operação transitiva o que nesta é princípio imanente. Porque a natureza é essencialmente movimento em que a potência tende para o acto, a arte deve prosseguir esse mesmo movimento em direcção à perfeição, imitando-a, isto é, reproduzindo-a com melhoramentos.

Na imitação dá-se o acordo entre a atenção ao mundo natural, antídoto indispensável contra a ausência de sentido de realidade de que padecia a figuração medieval, e a idealização mental, apenas permitida pelo conhecimento das leis internas do mundo natural e pela escolha selectiva dos elementos representativos. A arte tem como base a ciência, o artista é ele próprio um cientista, conhecedor das ciências da quantidade e da medida, da perspectiva geométrica, da óptica e da anatomia das proporções.

Ao assumir o *topos* da imitação como reprodução melhorada, a arte encontra o seu campo próprio nesta possibilidade dupla de respeitar a natureza e de ultrapassar os dados perceptivos graças à selecção e à abstracção, oferecendo ela própria um modelo mental para o natural, constituindo-se como pintura científica, operando com constantes e leis. No *Trattato della Pittura*, Leonardo da Vinci, um dos mais brilhantes teorizadores desta concepção que alia naturalismo e cientismo, associa sem qualquer contradição a pintura como uma «filha da natureza», que disputa e rivaliza com a natureza, e como filosofia, investigação do real e conhe-

cimento objectivo, e que chega mesmo a ultrapassar, pela inclusão dos coloridos e das qualidades, o estéril formalismo das ciências matemáticas da quantidade. A índole intelectual da arte é igualmente patente no conceito de beleza, identificada pelos atributos da perfeição e do acabamento, como bem ressalta da definição, que se tornaria canónica, de Leon Battista Alberti na obra *De re aedificatoria*, de 1485, como *concinnitas* ou concordância das partes de um composto — «a beleza é uma espécie de consenso e concordância entre as partes, na relação ao todo que elas constituem, obtida mediante um determinado número, delimitação e colocação, tal como requer a harmonia, ou seja, a norma absoluta e fundamental da natureza» (VI, II). Belo e perfeito confundem-se numa ordenação formal e funcionalidade intrínseca que tão bem serve os propósitos de uma arte que aspira a partilhar a dignidade do conhecimento intelectual.

Enquanto a natureza é celebrada como o primeiro princípio e modelo da ordem e da harmonia, ao segui-la, a arte engrandece-se e encontra a sua própria legitimação. Mas quando a natureza é vista como uma matéria repleta de distorções e imperfeições ou desvalorizada como segunda instância ontológica já dependente da superioridade de um Deus criador, o objectivo prioritário da arte será o de desligar-se do mundo natural para se aproximar da ordem divina. A passagem do pintor «imitador da Natureza» ao pintor «imitador de Deus» marca o advento do espírito neoplatónico do Maneirismo.

O neoplatonismo encanta, como mais nenhuma outra doutrina, teóricos da arte e artistas, oferecendo pela primeira vez a possibilidade de fundar o parentesco entre artista e Deus e conferir um lugar de relevo à subjectividade da alma artística e à sua emanação expressiva. O artista que imita Deus repete o gesto absoluto da criação do mundo e diviniza-se nesse acto cuja origem deve unicamente ao dom e à inspiração transcendente. A questão de saber se é possível ao homem produzir beleza, a que Platão dava uma resposta negativa, alcança agora uma resposta não somente afirmativa mas por vezes apoteótica. Na nova fundamentação metafísica, as artes plásticas adquirem finalmente a tão almejada autonomia intrínseca, passando a viver inteiramente na esfera da ideia e do inteligível, elevando-se acima de todas as outras actividades humanas, e mesmo das outras artes.

A partir do início do século XVI assiste-se à emergência de valores que não se enquadram na estreiteza da *concinnitas*, nem encontram na ordem proporcionada e nas leis da simetria da *perspectiva artificialis*, uma ordem de base finita, o seu adequado meio expressivo. A beleza excede a proporção visível, é *graça*, *expressão* ou *ideia* infundida na mente, termos-chave de um vocabulário comum aos textos neoplatónicos de Marsilio Ficino e de Giovan Paolo Lomazzo. Desvenda-se o mundo da subjectividade e da intimidade, das tonalidades sentimentais e emocionais. Uma nova visão do mundo é instaurada pela estética e psicologia da luz.

Não aquela claridade serena da luz física que, para os teóricos do Alto Renascimento, iluminava exteriormente as figuras, delimitando os contornos e realçando as respectivas qualidades, mas a *lux* interior e intimista que emana da espiritualidade profunda e é capaz de projectar o seu clarão mesmo sobre as mais aterradoras trevas da matéria.

A metafísica da luz, invocados embora como autoridades Platão e Plotino, reflecte melhor a matriz espiritualista plotiniana. Em Platão, a Ideia é terceiro termo intermediário entre a visão e o visível, a alma e as coisas sensíveis. Tal como o Sol torna possível a visão e a visibilidade sensíveis, assim a Ideia inteligível é em si mesma *medium* luminoso que liga o acto de conhecer e o cognoscível (*República* VI, 507c-509a). Em Plotino, a luz inteligível é acentuada na dimensão de interioridade que emana desde o interior da alma e se espalha de dentro para fora dela, tal um foco interior ou candeia fosforescente que tudo ilumina à sua passagem (*Enéadas*, I, 6). Mais propriamente, a alma não tem luz, mas *é* luz, enquanto que a luminosidade da matéria e dos corpos é inteira aparência que se reflecte neles, mas não lhes pertence.

O Maneirismo não apenas se segue, do ponto de vista cronológico, ao primeiro renascentismo de feição humanista, antropocêntrica e intelectualista, mas entra em colisão frontal com a subsunção da arte na ciência e os princípios matemáticos da perspectiva centrada e da composição simétrica. Em lugar da *venustà* de Rafael, vai imperar a assimetria, o deslocamento descentrado e o movimento não linear da composição, o alongamento distorcido da *figura serpentinata*, o amontoado dos corpos e a desordem dos elementos. Artista emblemático, e quase divinizado, deste sentido teatral e cenográfico é Miguel Ângelo, arquitecto da monumentalidade dos espaços multiplicados, pintor e escultor de alegorias da espiritualidade que tão bem integram a intensidade do *furore* ou os conflitos da alma inquieta.

Um ideário tão sedutor e sugestivo pela liberdade e diversidade estilística que sanciona, que será levado à exaustão, até que por volta de 1600 se voltará a impor, por via do Barroco contra-reformado, uma nova atitude de contenção racionalista e de reabilitação naturalista.

Um panorama possível das ideias estéticas de maior interesse filosófico desenvolvidas em Portugal, como aquele que se segue, aborda concepções necessariamente diferentes, também explanadas em textos de distintos géneros e proveniências. A metafísica estética, na mais pura feição neoplatónica, é representada pelo filósofo Leão Hebreu e, em grande medida, pelo poeta Luís de Camões. A teoria da arte de cunho maneirista e italianizante pelo tratado de Francisco de Holanda, enquanto que o tratado de Felix da Costa Meesen ilustra bem a introdução, já nos finais do século XVII, do espírito academista de uma contida perspectiva de austeridade.

1. Metafísica do amor e da beleza em Leão Hebreu

Cabe nestas páginas dedicadas aos *Diálogos de Amor* de Leão Hebreu também estudados em outro capítulo do presente volume, a elucidação mais precisa de uma teoria estética no seio de uma metafísica do amor, retomando uma associação entre amor e beleza que tem a sua introdução paradigmática no *Banquete* de Platão, diálogo em que a fundamentação filosófica convive com a explicação mítica. Segundo o discurso de Sócrates, veículo da inspirada Diotima, o Amor é um ente mitológico, um semideus, proveniente da cópula fortuita entre Poros, o expediente, e Pénia, a pobreza, fruto de uma união clandestina de ambos, consumada na sombra da noite por altura de um banquete realizado em honra de Afrodite. Desprovido de identidade própria, por ser pobre e nada ter, e de identidade fixa, o que o leva a assumir múltiplas facetas, Eros é um ser relativo e não um absoluto. Como desejo do belo, não é belo; amor e beleza não coincidem nem podem ser identificados (*Banquete* 200a-204c). Desejo do que não tem, o amor mostra-se necessariamente, por natureza, como tensão para fora dele, numa busca nunca terminada do complemento para a privação que o caracteriza. O sentido privativo é, porém, somente uma das facetas da dinâmica desiderativa. Enquanto ente demoníaco, Eros cumpre a função de intermediário entre humanos e deuses, é mediador entre pólos distantes, é intrinsecamente dialecticidade. É ainda tensão e aspiração, não apenas daquilo que não é, mas de algo superior. Daqui provém a força de elevação, o estímulo para ascender na escala do ser, que permite a Platão ligar, por um lado, *eros* e *mania*, o delírio e a inspiração dos amantes e do poeta, e ao mesmo tempo, conferir-lhe um papel de iniciação no caminho que conduz à verdade do conhecimento (*Banquete* 206a-209).

Uma dialéctica do amor e da sabedoria confere ao amor da beleza, quer dizer, que é busca e posse dela, uma função crucial na elevação pedagógica e intelectual. A teoria platónica acaba por mostrar que, mais do que no delírio apaixonado do amante, é no objecto amado que reside o centro da dinâmica erótica, foco inspirador e elemento centrípeto, cuja beleza atrai e solicita até ele o amante. O primado do amado sobre o amante resolve o desnível inicial dos termos e a iminente irracionalidade do amor como desejo, uma vez que no amado, ao contrário do amante, beleza e ser coincidem (*Banquete* 203b-d). A mediação erótico-estética para a sabedoria torna-se coerente, uma vez que a Beleza é de ordem inteligível, mas também porque é aquele inteligível que se manifesta sensivelmente, sendo a única das Ideias a usufruir do privilégio de se fazer visível, ou melhor, de se fazer visibilidade, no mundo sensível (*Fedro* 250b-252; *Filebo* 64e). Face mais brilhante do ser, a Beleza atrai e seduz, primeiro os sentidos e os corpos, e por fim, as almas, num movimento de conversão que culmina na contemplação directa e sem mediação.

Os *Diálogos de Amor* de Leão Hebreu respiram uma atmosfera platónica, inserida numa cosmologia neoplatónica que sintetiza fontes clássicas com princípios de uma visão criacionista do mundo. A relação entre Amor e Beleza é matéria central do Diálogo III (*Da origem do amor*), mas a sua explanação vem preparada pelos dois primeiros, em que se sucedem o debate sobre I. *Do amor e do desejo* e II. *Da Universalidade do amor*, e a cujas linhas conclusivas teremos que fazer apelo.

1.1. Do amor (humano) como desejo unitivo

Não obstante as hesitações de Sofia que estranha a identificação do amor com o desejo, por associar indevidamente amor e posse, amar e ter, o que se ama e o que se tem, numa acepção que lhe parece subordinada e grosseira da dinâmica amorosa, a definição será mantida até ao fim, porém com a importante precisão de que desejo não significa apenas o desejo de possuir a coisa, mas desejo da união com ela. A diferença entre os campo do amar e do desejar não é negada, mas superada numa definição ampla — «desejo é afecto voluntário do ser, ou de possuir a coisa tida por boa e cuja falta se sente» (I, 12) (1). União e posse são assim dissociados; por um lado, a união não implica necessariamente posse, sendo possível «gozar com a união» independentemente de se ter ou não; por outro, o desejo não remete apenas para uma privação, como desejo do que não se tem, mas pode ser igualmente desejo de união com o que se tem.

Vários elementos acompanham a peculiar forma de desejo em que o amor consiste — a persistência e futuração, a afinidade com o bom e o conhecimento. A futuração, pois se o desejo persiste para além da posse, a fruição pode igualmente prosseguir como «permanente desejo de gozar a união com a coisa amada» (I, 43). A afinidade com bom, pois só o que possui a característica do bom é amável — «desejo de gozar com união a coisa conhecida por boa» (I, 40). Assim, pela associação do desejo com o bom — o amor é desejo unitivo com o bem; só o bem, as coisas boas, são amáveis — e com o conhecimento, uma vez que amar implica conhecer, somos conduzidos à última instância, a ligação ontológica. Amor implica conhecimento, e conhecer implica o ser. Como desejo de uma coisa que não se tem, mas que necessariamente é, insere-se totalmente na esfera do ser, não na do não-ser. A diferença entre potência e acto, bem intuída pela subtil Sofia, conduz ao estabelecimento da diferença entre o desejo-potência e o amor-acto. A potência está

(1) As referências indicam em número romano o respectivo Diálogo, em numeração árabe, a paginação do volume II da edição de Giacinto Manuppella.

no acto de desejar, não no objecto desejado, que é acto, embora possa não o ser presentemente, como quando se deseja que chova ou que alguém apareça. Fílon rejeita a hipótese do não-ser como nada; este não se ama, nem se deseja, logo, não se pode ter. Por consequência, tudo o que se deseja é ser, e embora não o seja actualmente, é-o como possibilidade.

No amor encontram-se e fundem-se as instâncias ontológica, cognoscitiva e moral. Ser, Verdade e Bem são convertíveis. A coisa é, é conhecida, é tida por boa, e desejada. O objecto desejável é simultaneamente ser, verdadeiro e bom. No grau superior, que é o amor, o desejo leva à união e ao conhecimento unitivo, no qual se encontra o seu verdadeiro fim. Daí que o desejo não cesse com a posse do objecto, podendo continuar a persistir, mas sob outra forma. Não será desejo de ter, porque já se tem, mas de fruir «com união cognoscitiva» (I, 40). O desejo de fruir com a união transformar-se-á por fim em «desejo de se converter por união na coisa amada» (I, 41). Esta passagem, clímax da doutrina do amor-desejo, mostra como a verdadeira união não é posse de algo estranho, mas movimento para a fusão de ser com ser, para ser aquilo que a coisa é. Trata-se de uma metamorfose operada não só a nível do saber ou conhecer, mas do ser — *desejo de ser aquilo que a coisa amada é.* Momento da remoção da diversidade, a união realiza-se como a conversão de *dois* em *um.* Mas porque o amor implica reciprocidade e igualdade dos termos, cada um dos quais quer transformar-se no outro, o amor entre humanos, de que aqui se trata, opera uma conversão dúplice — «conversão do amado, com desejo de que se converta o amado no amante. E quando tal amor é igual em cada uma das duas partes, define-se como conversão de um amante no outro» (I, 45).

A posição de Leão Hebreu quanto ao amor físico não é de mera concessão, mas faz dele componente essencial do amor perfeito, união integral de corpos, corações e almas. Sob o manto do amor das almas, é exaltado o erotismo da união dos corpos, concorrendo os actos amorosos destes para a intensidade da relação — «esta afeição e este amor me fizeram converter em ti, gerando em mim o desejo de que tu te convertas em mim, para que eu, amante, possa ser uma mesma pessoa contigo, amada, e em plena igualdade de amor forme de duas almas uma só, que possa de igual maneira vivificar e governar dois corpos» (I, 47). Numa interessante explicitação do sentido da fusão amorosa completa, que implica a equiparação de estatuto de homem e mulher, a união de dois pode ser entendida como conducente ao *um,* à desindividualização, ou ao *quatro,* pelo desdobramento de cada um dos termos em amante e amado (III, 200). Na escala unitiva, a penetração das mentes dá-se apenas por *intensidade,* pelo que os espíritos, sendo incorpóreos, podem fundir-se, mas não os corpos espaciais. Todavia, prescindir do amor em nome do primado da razão, seria cair na esterilidade. À teoria do amor subjaz uma

antropologia unitária, não dualista, em que o corpo carnal se mistura com a alma. Se bem que o corpo seja matéria perecível e mortal e a matéria designada como «abismo e lodo» (I, 22), a alma indivisível, ao penetrar no corpo, espalha-se por todas as partes deste, por dilatação e radiação, multiplicando-se tal como a luz do Sol (III, 158), numa perspectiva da ligação psicofísica de mente e corpo que tem no coração a sede da virtude vital.

1.2. Do belo e do bom ou da beleza como graça formal

À questão de saber se o amor deve ser definido pelo belo ou pelo bom, contrapondo respectivamente como modelos o *eros* platónico e a *philia* aristotélica, Hebreu, após discutir o *Banquete*, supera parcialmente a definição platónica, por ser restritiva, e defende uma solução preferencialmente moral.

Desde o primeiro momento que é defendido o carácter relativo do belo ou do formoso, por oposição ao bom, que é objectivamente comum. Sendo mais universal, pode ser desejado também para outrem, ao passo que o belo só é desejado para si mesmo. Estamos perante duas maneiras de desejar, e não apenas perante uma mera diferença de objecto — «Quem deseja o belo, deseja-o sempre para si, porque lhe falta; e quem deseja o bom, pode desejá-lo para si próprio ou para outra pessoa amiga a quem faça falta.» (III, 197) O bom não é relativo em si mesmo; o relativismo moral depende somente da rectidão do juízo, do engenho são ou doentio. Já o relativismo do belo, é-lhe inerente, acontece mesmo aos engenhos sãos e virtuosos. Daqui decorre que todo o belo é bom, mas que nem todo o bom é belo, o que significa que as duas noções, e as respectivas realidades, não são congruentes nem convertíveis, havendo mesmo coisas que não são belas nem feias, mas desprovidas de esteticidade, como ressalta da definição «o belo é um bom que tem beleza, e sem esta o bom não é belo» (III, 203).

À pergunta de Sofia «o que é a beleza?», que introduz a parte mais especificamente estética dos *Diálogos*, a beleza surge imediatamente no seu carácter de *suplemento*, como qualidade que se acrescenta ao bom para que devenha *também* belo. Como qualidade que excede o bom, mas o pressupõe e não pode prescindir dele, Leão Hebreu faz inequivocamente depender o belo do bom, como *bom acrescido*. De entre várias definições possíveis, Fílon apresenta a definição verdadeira, sustentando assim a definibilidade do conceito de beleza — «A Beleza é graça que, deleitando o ânimo pelo seu conhecimento, o move a amar; e o objecto bom, ou a pessoa, em que se encontra essa graça, é bela, ao passo que a coisa boa, em que não se encontra tal graça, não é bela nem feia: não é bela, porque não tem graça; não é feia, porque não lhe falta bondade.» (III, 203) Aqui se resume aquela quali-

dade decisiva que faz belo o bom, a saber, a *graça*, cuja presença, por ser supletiva, é contingente e explica o carácter acessório da beleza, o que pode conduzir à neutralidade ou à indiferença estética (nem belo nem feio). Por se encontrar dependente do bom, uma privação estética ou uma positividade do feio seria um absurdo, isto é, o feio acontece apenas quando coexistem cumulativamente falta de graça e falta de bondade, e aí «não só não é belo, mas até é mau e feio, porque entre o belo e o feio existe um meio-termo, enquanto entre o bom e o mau não há um verdadeiro meio-termo, porque o bom é ser e o mau privação» (III, 203). A excedência da graça é apenas a outra face da subordinação, claramente defendida, do estético ao moral e que destitui o estético, considerado em si mesmo, de uma verdadeira consistência de ser. A propriedade da beleza revela-se inconsistente ou pouco consistente. Em última análise, o belo não é nem possui ser próprio. Entre ambos, bom e belo, não há sequer paralelismo, pois para o belo não se coloca a alternativa entre ser e privação. O contrário do ser-bom é o ser-mau, mas não existe o contrário do ser-belo, apenas um grau intercalar, por ausência da graça, mas não por privação dela.

Encontramo-nos no seio de uma concepção estética inteiramente objectivista. Por um lado, porque a beleza faz parte das coisas que a possuem e não provém de uma apreciação subjectiva, emocional ou afectiva. Por outro, a estética insere-se numa *kalologia* ou doutrina do belo, entendida por sua vez como *kalokagathia*, doutrina do belo que é bom. Na clarificação mais precisa desta modalidade objectiva, Hebreu enuncia a *forma*. A graça provém da forma, condensando-se, por vezes, os dois critérios na expressão «graça formal» (III, 291). A beleza encontra-se preferencialmente nas formas visuais, nas belas figuras e pinturas, e nas formas auditivas, como as músicas, os sons ou o canto. A objectividade é-lhes conferida pelo critério interno da proporção e harmonia, muito semelhante à *concinnitas* de Alberti — «bela harmonia das partes entre si em relação ao conjunto» (III, 204) —, ou seja, pela perfeição formal ou adequação interna das partes que transforma um agregado num todo coeso.

Apresentada a definição, cabe colocar o problema da apreensão e ajuizamento objectivo da forma bela. Qual o órgão que capta e conhece a forma graciosa? Este conhecimento depende da aliança entre os sentidos e o pensamento. O belo pode ser compreendido pelos sentidos superiores, pelas virtudes cognoscitivas (imaginação e fantasia), e pela razão intelectiva, num processo em que a alma é estimulada pela graça e pela beleza que «entram espiritualmente pelos olhos, pelos ouvidos, pela reflexão, pela razão e pelo intelecto». Uma hierarquia da sensorialidade intervém, como seria de prever, trazendo com ela o primado da visão e da audição, sentidos superiores porque desinteressados e quase espirituais cuja transição às faculdades intelectuais se sucede sem hiato.

Os restantes sentidos, como o olfacto, o paladar e o tacto, imprescindíveis nas funções básicas da existência e da sobrevivência, são corporais, toscos, materiais, distinguindo-se nesta teoria da sensitividade também graus correspondentes do deleite que proporcionam.

Assim a beleza, mesmo que se mostre sensivelmente, é de natureza espiritual. Traçado está o caminho que conduziu da ordem da descoberta à ordem da fundamentação e alcançado o momento em que se impõe distinguir as coisas belas da Beleza.

1.3. Beleza inteligível e visão contemplativa

A Beleza é Ideia, entidade puramente espiritual, desprovida de corpo e de matéria, de contornos e limites, una, simples e sem partes. Numa busca de síntese entre platonismo e aristotelismo, Hebreu define as Ideias em sentido platónico, como fundamento ontológico, mas dá-lhes ao mesmo tempo a configuração gnosiológica de «noções do universo criado», «pré-conceitos divinos das coisas a produzir» ou «pré-notícias divinas das coisas produzidas». Elas são os arquétipos e «espécimes modelares» existentes na mente divina, os modelos eternos de que todas as coisas perecíveis participam.

A relação de participação permite garantir a independência e a separação do fundamento em relação ao fundado, do uno em relação ao múltiplo, e, reciprocamente, a ligação deste àquele. Hierarquia e ligação configuram um universo que é da ordem do misto e da mistura, e em que os seres podem ser escalonados segundo o grau em que contêm a Ideia, a qual, não sendo a coisa, se encontra nela. A participação de todos os entes na essência espiritual da Beleza não significa que só os entes espirituais sejam belos, mas que mesmo os sensíveis são belos em virtude da espiritualidade que os anima, numa palavra, que «as belezas corpóreas, enquanto tais, não são corpóreas» (III, 300). A beleza visível dos corpos não procede deles mesmos, mas daquela outra, incorpórea, que está neles e da qual participam.

Para designar a beleza espiritual, todos os critérios empíricos acabam por se mostrar como falíveis. Alguma justeza poderia ser concedida à proporção, que é ordem, harmonia e concordância, portanto, *logos*, unidade e ordenação mental. Mas, por se encontrar agregada à quantidade, e sendo esta da ordem do composto e da diversidade das partes, não poderia existir beleza no simples, o que conduziria à implicação contraditória de a Beleza não ser bela. Rejeitada a natureza corpórea da Beleza, ela surge na sua essência como *Luz*, pura visibilidade espiritual, brilho e «resplendor» (III, 301) de que as belezas sensíveis são simulacros (III, 294) e todo o belo corpóreo é «sombra participada» (III, 286) em grau diferente con-

soante a proporção da mistura de forma e matéria que nele se encontra. Num mundo em escala hierárquica, em contínuo descenso da pura luz à sombra, no topo situa-se a unidade de forma, espírito e beleza, acabando, no grau inferior pela ligação de corpo, matéria, disformidade e fealdade — «a forma sem corpo é belíssima, assim como o corpo sem a forma é feíssimo» (III, 292). É somente a Luz «que desfaz a fealdade do negrume da matéria disforme» (III, 290). A graça formal é assim derivada da Ideia, pois só ela é forma substancial dada à matéria, em si mesma informe. Ela é introduzida no composto mas não provém dele, sendo toda a beleza dos corpos beleza *nos* corpos, proveniente não da proporção nem da quantidade, mas exclusivamente da qualidade luminosa, simples, una e indivisível que exibem.

O critério finito da adequação entre forma e matéria, de origem aristotélica, não se ajusta a uma fundamentação metafísica assente na heterogeneidade entre espírito e matéria e entre cujas implicações se conta o primado do ente natural sobre o artificial. As formas independentes, separadas e isentas de mistura, são mais belas do que as formas já impressas na matéria; estas, por sua vez, mais belas que a matéria corporal que enformam. A Ideia de Beleza, como todas as outras Ideias, emana directamente do Intelecto divino, as formas multiplicadas das coisas naturais residem na segunda instância, a Alma do Mundo; as formas artificiais provêm da mente finita do artífice. Nesta associação de luz, forma e beleza, de matéria e fealdade, a noção de arte usada por Hebreu compreende também ela dois aspectos — um, o princípio gerador, a ideia existente na mente artística, puro conceito mental onde reside a sua essência; o outro, a concretização da ideia em obra. Esta é da mera ordem da execução, numa acepção mecânica de *technè* que implica o conhecimento e o fabrico, numa noção de conhecimento prático que alia o saber e o fazer, e implica o uso das mãos (I, 31). Em virtude da *technè*, há composto, mas só em virtude da Ideia há beleza. O primado da concepção sobre a execução determina também o primado da Arte sobre o artífice, e da mente deste sobre a(s) sua(s) obra(s) (III, 292).

A relativa desvalorização das artes plásticas não se aplica exactamente ao mundo da ficção, que não é *technè* dos artefactos, mas se aproxima do conhecimento e possui, face à linguagem demasiado distante da ciência, um especial poder de significação e de atracção sobre o público. Hebreu sublinha a capacidade expressiva da linguagem cifrada dos mitos e das fábulas, a força alusiva e sugestiva das metáforas, elogiando, no fundo, o poder simbólico e o carácter polissémico da palavra poética, quer no campo próprio da poesia quer enquanto estilo dialógico e efabulatório da filosofia (I, 90 ss).

Uma estética de fundamentação metafísica valoriza o conhecimento contemplativo sobre a ordem técnica do fazer e do produzir. Uma metafísica da Luz dá

origem a uma ontologia da visibilidade, da essência luminosa do mundo e do intelecto, e inclui, como seu correlato, uma gnosiologia e também uma psicologia da visão.

Como vimos, o primado da visão (e da audição) sobre os restantes órgãos sensitivos, com a consequente distinção entre órgãos espirituais e órgãos corpóreos, foi estabelecido desde o Diálogo I. A fundamentação metafísica permite agora compreender o paralelismo, mas também a diferença, entre visão física e visão intelectual, a partir da essência da luz como imanente ao intelecto. A visão adquire preponderância mesmo sobre a audição, pressupondo o ouvido a vista como fonte do conhecimento intelectual. Nesta explanação, Hebreu começa por conciliar as teorias aristotélica e platónica da visão física, aquela defendendo que a visão ocular é representação da espécie do objecto na pupila, esta que é o olho emissor que envia os seus raios para o objecto. Porque não apenas vê o visível, mas também ilumina e torna visível, a visão ocular sintetiza o duplo movimento, representativo (de impressão e recepção) e emissor (III, 166). É ao mesmo tempo visão e lume, mas que necessita ela própria de ser iluminada por um terceiro, a luz do Sol, elemento mediador entre visão e visível e fundamento de ambos.

A ligação do ver físico ao elemento corpóreo não lhe permite inteira autonomia, ao passo que o intelecto é luz própria, constante e contínua. Tal como o Sol, é estrela e não astro, mas desprovida de eclipse, é produção da luz que emana do seu interior num movimento ininterrupto de emissão centrífuga. É esta coincidência entre a essência luminosa e iluminadora do intelecto que define a natureza do conhecimento intelectual — a luz da ideia é-lhe imanente, é a única visão que se vê a si mesma.

O conhecimento das coisas materiais implica a recepção dos sentidos e a posterior passagem ao intelecto, mas o conhecimento intelectual não carece da apreensão representativa, é puro movimento emissor, uma vez que as ideias se encontram nele. A visão intelectual vê projectando os seus raios para o objecto, numa identificação mais platónica do que aristotélica, mas também mais plotiniana do que platónica, entre luz interior e lume exterior. É também esta a visão a que a alma humana aspira, de carácter directo e intuitivo, que não carece de um elemento de mediação — «conhecer é rebrilhar» (III, 295).

1.4. Beleza e criação primordial — os graus da escala estética

Sem querer tomar partido explícito por uma das grandes tradições explicativas do surgimento do mundo, Leão Hebreu procura mesmo esbater as diferenças que as separam e apresentar num quadro interpretativo, sem radicalizar contradições,

a teoria platónica de um Demiurgo que forma o cosmos a partir da matéria confusa do caos, a explicação aristotélica da co-eternidade de Deus e do mundo, ambos existindo *ab aeterno*, aquele como produtor, este como produzido, e a ideia moisaica de uma criação a partir do nada. Nesta cosmologia sintética em que a eternidade do mundo coabita com elementos criacionistas, interessa ver se e como criação do mundo e estética têm alguma correlação. Para tal, será necessário remeter para o Diálogo II, que tem como tema central o amor enquanto princípio universal, cosmológico e vital, presente em todo o universo e existente em todos os seres.

O Amor governa a generalidade das coisas vivas, animais e homens, e encontra-se também nas coisas não vivas e insensíveis, dirigindo a Natureza para o seu fim (II, 62). A matéria intrinsecamente animada pela potência vital da Alma do Mundo manifesta o sentido imanente de vida, na amizade da Terra e do Céu e na conjugação dos quatro elementos, na harmonia dos sete planetas e nas ascendências cósmicas e astrológicas que influenciam a existência dos seres terrenos. O Amor é a força unitiva do cosmos, vínculo que sustenta e mantém a unidade de todos os elementos e planos da existência, numa correspondência entre macrocosmos e microcosmos que envolve o inteiro universo, tanto em grande como em pequeno. Neste universo uno, sustentado e vivificado pela universalidade do amor, as diferenças são apenas de escala. É sempre o mesmo Amor diferenciando-se em graus, puro em Deus, impuro ou misturado com ódio nas escalas inferiores, ao mesmo tempo origem, nexo e fim universal.

Reconhece-se aqui a concepção neoplatónica de Deus como Uno, de que tudo procede por emanação e superabundância, e o sentido do Amor como *dádiva*, princípio gerador inerente à vida, reproduzindo-se em contínuo movimento. Tal como a Beleza, o Amor não é coisa nem matéria, é de essência espiritual, quer se dê entre espíritos, quer destes aos entes corporais, quer dos corporais entre si. É um só o Amor, diversas as ordens, relativas as escalas. O primado do superior sobre o inferior mais não significa do que a superioridade do dar sobre o receber. O inferior ama por falta, o superior por desejo de dádiva, por isso, o desejo aplica-se a também Deus, Suma Beleza e Primeira Sapiência, visto que nele o amor é desejo do bem dos finitos.

Em Deus, Uno isento de diversidade, em que a Sapiência e a Primeira Beleza coincidem eternamente (III, 311), também coincidem amado, amante e amor (III, 230). Conhecendo a sua Beleza e amando-a, deseja procriar. A Divina Beleza amada produz por resplendor, primeiro o Intelecto com as Ideias, depois o mundo. O mundo é produzido pelo amor divino pela sua própria Beleza, a qual, como infinita, é fonte e medida de todas as outras (III, 241). Deus concede a Beleza, primeiro e em maior grau, à escala angélica e depois, em grau menor, ao mundo cor-

ruptível, não já na totalidade mas em parcelas de que as coisas diferentemente participam, espalhando assim o amor por todo o mundo criado. Segundo as metáforas pictóricas usadas por Hebreu, a beleza infinita do «pintor do mundo» (III, 173) «pinta-se e configura-se» (III, 242) no criado, à imagem e semelhança dele, tal como a figura reflectida no espelho se parece ainda com o ser, mas não na sua essência e totalidade.

Distância gradativa e ligação aplicam-se tanto na hierarquia descendente como na ordem ascendente, nesta concepção onde todos os planos se unem, porque não há cisões, e se distinguem pela proporção da semelhança. Daí que a proximidade do Criador, logo, o maior grau de perfeição do conhecimento, intensifique o desejo da beleza. A carência da beleza será, paradoxalmente, maior no mundo angélico, uma vez que a conhece melhor, portanto, mais ardente será o desejo que manifesta. Para mostrar este paradoxo que só vem intensificar o sentido não intelectualista da sua filosofia, Hebreu explicita dois tipos de carência. Numa, a perfeição só falta em acto, mantendo-se a potência dela; na outra, a carência é privação, desprovida de acto e de potência (III, 244). No ser angélico, o desejo é mais ardente, porque conhece melhor; a falta da beleza é só em acto. No corpóreo, menos intenso, porque lhe falta tanto o conhecimento como a potência. Assim, porque a alma humana não é o intelecto, o amor que experimenta pode ser mais semelhante ao acto divino ou, pelo contrário, dirigir-se para o corpóreo, numa duplicidade de orientações que nunca será superada e que pode oscilar, ora pendendo para a beleza intelectual ora detendo-se na formosura dos corpos (III, 175). Só uma conversão de atitude a pode levar a ultrapassar a cegueira para a beleza ou a dispor a sua visão para a luz.

No seio desta Estética de cariz metafísico, um problema terá de ser colocado a nível da fundamentação e das razões últimas: como pode o ser finito e corruptível desejar a beleza, se ela lhe falta e se a não conhece? O recurso à doutrina da reminiscência confere uma possibilidade ao conhecimento da Beleza por parte do ser finito. A mente humana possui a marca prévia da Beleza, por isso anseia possuí-la e unir-se inteiramente a ela. Mas beleza impressa em nós está já moldada à capacidade finita (III, 249). A alma humana é racional e discursiva, pode conhecer a causa somente pelo efeito, apenas indirectamente pelas manifestações do Intelecto divino, seguindo um processo ascendente na ordem das causas, que pode escalar gradativamente, mas não definitivamente. Assim, para Leão Hebreu, o conhecimento directo da Ideia de Beleza não é concedido ao homem, somente ao intelecto já separado e tornado angélico. Um conhecimento de tipo intuitivo está-lhe vedado.

1.5. Da beleza, do amor e da sabedoria

Nesta obra, sob muitos aspectos inconclusiva, poderemos, não obstante, ensaiar uma síntese que articule beleza e amor, tendo em consideração que na raiz do desejo se encontra um conhecimento e que o objecto tido por belo não pode ser separado do bom. Por um lado, se amor é desejo, nem todo o desejo é amor, consagrando-se a diferença entre desejo e apetite, aquele visando o deleite do belo, este do não belo. Por outro, a doutrina das Ideias permitiu inverter a posição relativa inicialmente estabelecida entre belo e bom, revelando ser o belo englobante em relação ao bom, uma vez que o contém e o excede.

A origem do amor não pode ser outra senão o *conhecimento da beleza*, ou o desejo da beleza que não se possui, mas se conhece. Hebreu reinterpreta o mito platónico da genealogia e da natureza andrógina do amor, atribuindo-lhe uma filiação diferente, segundo a qual a mãe não é pobreza mas conhecimento, e o pai não é expediente mas o belo. O filho-amor partilha das duas naturezas — material, da mãe, e formal, do pai, numa conjugação entre os pares *matéria feminina* e *forma masculina* bem ilustrada pelas imagens do engendramento e da procriação. O amor nasce da fecundação paterna e da procriação feminina, de um intelecto (mente materna) «engravidado do sémen do Belo» (beleza paterna) (III, 281). O amor provém conjuntamente do conhecimento e da beleza — concebido pela beleza do pai na mente materna, sente a falta dela, e por isso a deseja.

A beleza precede o amor e é causa dele, tal como o amado é a causa que engendra o amor no amante. A hierarquia amado-amante mostra como aquele é belo em acto, este é belo só em potência, por isso o amado mantém sempre a precedência na ordem da causalidade (III, 209). No final dos *Diálogos de Amor,* a apoteose do amor humano de Fílon por Sofia, já sustentada na teoria das Ideias, fica bem esclarecida e é recapitulada com os ensinamentos adquiridos ao longo de toda a argumentação. Amor não é projecção psicológica de um estado afectivo do amante no amado, é uma forma de (re)conhecimento real de uma propriedade objectiva deste. O brilho arrebatador da beleza de Sofia aviva em Fílon a remota lembrança da Beleza ideal de que a amada é participante.

Pode assim fechar-se o círculo da objectividade e do realismo, e também a correlação de amor, beleza e sabedoria. Sofia, a amada que se deseja, é a sabedoria que se busca. A figura do amante, sendo também exaltada, é-o porém de modo diferente. Fílon, a mente, ama com o ardor, a intensidade e o entusiasmo de quem quer saber. Vive um amor real, pleno de paixão e movido pelo ímpeto, que abarca todo o seu ser e o domina colocando-o em estado de êxtase. Hebreu não desvaloriza o arrebatamento erótico, porque ele é sinal visível de todo o amor, chama ardente que obnubila a reflexão e perturba as faculdades, e faz o homem sofrer. Por isso, o amor

de Fílon, sendo desejo unitivo, não se extinguirá se Sofia se tornar amada em acto. A esta de nada serve argumentar que ao furtar-se aos seus desejos os continuaria a manter acesos, ou que ao obedecer-lhes viria a descer na escala intelectual, porque este amor-desejo permanecerá mesmo depois de se cumprir em união total.

Então se revelará que o desejo do saber é promoção da virtude, e o verdadeiro amor conhecimento e *hábito* da coisa bela. Em suma: que há dois tipos de conhecimento, um anterior ao amor, um outro que coincide com ele.

2. Metafísica da ideia e poética da criação em Francisco de Holanda

Apesar de a estadia em Itália (1538-1540) ter dado a Francisco de Holanda a oportunidade de participar activamente nos intensos debates em torno do estatuto das artes plásticas, e particularmente da pintura, tal facto não se deverá explicar como uma estreita influência por causalidade, mas antes como o alargamento de conhecimentos e interesses já anteriormente adquiridos. O jovem que viria a tornar-se um notável desenhador e pintor teve uma educação sólida, adquirida na corte de Évora, junto de humanistas do seu tempo, como André de Resende, correspondente de Erasmo, ou D. Miguel da Silva, a quem Baldesar Castiglione dedicara o importante livro *Il Cortegiano*. Ao contrário de uma tradição que minimizou o valor de Holanda, desvalorizando-o como mero transmissor para o público português de saberes italianos e opiniões alheias, a historiografia mais recente encontra no tratado *Da Pintura Antiga*, de 1548, uma peça única, de profunda originalidade em si mesma, tendo talvez ela própria contribuído para difundir em Itália as ideias de Miguel Ângelo, mas sobretudo para fundar, em sólidas bases teóricas, uma teoria maneirista da arte.

Este livro, que é com toda a probabilidade o primeiro tratado de pintura escrito em português, compõe-se de duas partes. O Livro Segundo, publicado diversas vezes como texto autónomo sob o título *Diálogos em Roma*, relata aspectos do fascinante encontro entre Francisco de Holanda, Miguel Ângelo, Vittoria Colonna e outros interlocutores romanos, por onde perpassam temas como a defesa da liberalidade da pintura, lançada para o lugar cimeiro entre as artes liberais; o elogio da pintura italiana e a crítica veemente da pintura flamenga, depreciada pelo recurso ao quotidiano, às paisagens e ao excesso de elementos; e um encómio da actividade de pintar, prática nobre e não artesanal, que deve ser avaliada e remunerada pelo mérito intrínseco, e não pelas horas de trabalho à semelhança do artífice; temas que, no seu conjunto, conduzem ao advento da figura do pintor maneirista, de que Miguel Ângelo é a própria incarnação.

É a importância filosófica do Livro Primeiro, de uma insuspeitada consistência e densidade especulativa, que o coloca, e a Francisco de Holanda (1517-1584), num lugar ímpar tanto no nosso país como fora dele, onde seria objecto de múltiplas edições e traduções, trazendo para primeiro plano a fundamentação em detrimento das técnicas e dos preceitos que ocupavam a generalidade dos tratados práticos e normativos. Verdadeiro manifesto em favor da excelência da «alta princesa pintura», elege-a como suprema arte e supremo bem, não havendo, depois da fé, maior graça do que a de «pintar ilustremente» (219) ([1]).

2.1. Da origem da arte da pintura

O tema da origem da pintura, questão crucial e que imediatamente se liga à da sua essência, é objecto de uma abordagem complexa e multifacetada, em que a origem significa simultaneamente a causa e a fonte, o nascimento e o começo, e é encarada nas diversas vertentes supratemporal ou histórica, colectiva ou individual.

A origem divina da arte não se esgota no facto de Deus ser a causa primeira da existência e, nesta medida, também a única fonte da inspiração e do poder artístico do homem. Ela envolve toda uma metafísica da criação do mundo, ela própria entendida como criação artística, segundo a qual Deus se converte expressamente no Deus pintor e o mundo em quadro pintado — «onde podemos dizer ser Deos pintor evidentissimo», e nas suas obras «se conteer todo o exemplo e sustancia de tal arte» (21). Os elementos primordiais desta arte são a luz ou o claro, e a sombra ou o escuro, que se vão alternando e sucedendo, decorrendo a visibilidade e diversidade do mundo da constituição mista de luz e de sombra, matizada em cambiantes de diminuição e crescimento dos quais provém toda a multiplicidade mundana.

Em analogia com a disposição do claro por cima da base escura do retábulo, a criação é colocação de luz por cima do escuro das trevas, uma espécie de escuridão básica e indefinida em relação à qual a luz tem o privilégio de elemento primordial. É preciso começar *sobre* o escuro, e não *com* ele, tal como Deus pintou o mundo como doação de luminosidade sobre as trevas. No mundo criado, onde a luz clara se chama dia e a sombra escura noite, tudo foi pintado com luz, o mundo celestial e o mundo natural, o Sol, a Lua, os céus e as nuvens, os corpos celestes e os mares, as serras, os campos, os animais, o homem e a mulher. Mas mais do que uma analogia, Holanda encaminha-nos para uma identidade essencial

([1]) As citações do *Tratado da Pintura* seguem a edição de Angel González Garcia e indicam simplesmente o número da página respectiva.

que serve uma metafísica da criação artística, tanto divina como humana. A criação é pintura, na idêntica medida em que a pintura é criação de mundos — «o immortal Deos, elle só entende e conhece a altura da pintura, elle só sabe pintar perfeitamente; elle inventou a pintura; elle é a fonte e fim d'ella» (213). O «fiat lux» originário que cria o mundo natural como retábulo é o acto exemplar da «pintura animante», doação imanente de vida, que a obra humana artificial repete e prolonga como «pintura inanimante» (25).

A pintura nasce também sob o signo da marca individual. A figura do pintor singular, portador de poderes especiais, é lançada para o topo e consagra desde logo a legitimidade da «licença» (17) ou liberdade representativa. Se bem que Holanda conceda alguma função ao elemento hereditário, aos traços naturais herdados, todavia, para se ser digno de ser pintor, é preciso nascer pintor. Há nele um engenho ínsito cuja origem se desconhece, um especial embrião infuso ou «infundido» desde a infância e que mais tarde se revelará como profundo e misterioso saber. A índole peculiar que, já em criança, manifesta nos jogos e nos interesses concretiza-se na idade adulta pela liberdade de atitude, pela indiferença em relação aos modelos e estilos vigentes, numa imagem do artista que se afasta do vulgo e segue uma prática de vida simples e que o pauta também moralmente segundo as virtudes da discrição e da simplicidade.

O engenho inato que dota o pintor de «raridade» e «graça» será modelado, mas não provocado nem causado, pela lentidão do intenso labor da aprendizagem e do treino — «quão deficelmente e quão de uagar nasce um pintor em muitos anos» (14). Um programa de instrução contempla um espectro de conhecimentos, uma aturada cultura geral nas Humanidades, própria dos homens livres: artes literárias, letras clássicas gregas e latinas, e poesia, teologia e história, música e cosmografia, e matemática. Entre as disciplinas mais próximas da especificidade das artes plásticas, contam-se a geometria, a perspectiva, a fisiognomonia, a anatomia. Também o esculpir e o saber da arquitectura se incluem neste programa que enfatiza a universalidade do conhecimento do pintor, ele próprio mestre desenhador, escultor e arquitecto.

O começo histórico da pintura remete para a antiguidade desta arte e para uma autêntica genealogia humana do acto criador. Significativamente, Holanda distingue a primeira e a segunda pintura. Há uma «primeira pintura», noção matricial e gesto inaugural que se encontra fora do tempo cronológico e à qual não se pode atribuir a precisão de uma data. O primeiro pintor não tem tempo, descobriu a pintura por acaso, por simples delineação, «rodeando com um traço a sombra da sua mão na parede» (30). A «segunda pintura» é já de feição histórica arcaica. As mais longínquas raízes desta sabedoria ancestral mergulham na cultura dos egípcios e coríntios, mas o seu apogeu acontece na Grécia e em Roma. Este

quadro remete para a superioridade inultrapassável da pintura dos Antigos, gregos e romanos, disseminando-se a sua influência pelo império romano, vindo a cair em declínio no mundo bárbaro, até jazer como morta sepultada e tornar a ser achada em Itália. Numa interpretação do Renascimento como um ressurgimento da vida que emerge lentamente das ruínas após um longo interregno, são mencionados Petrarca, Giotto e Mantegna que começaram por desamortalhar e homenagear esta «fremosa senhora», Leonardo da Vinci e Rafael de Urbino que lhe abriram os olhos limpando a terra que dentro tinha, até que Miguel Ângelo lhe insufla o espírito vital, consumando o processo de reachamento e redescoberta da antiga arte.

À pintura pode chamar-se de *antiga*, porque somente esta é digna do nome. Antiguidade é sinónimo da autenticidade que transcende os limites históricos, do clássico que se imortaliza como arquétipo perene, adjectivo usado por Holanda com uma função categorial e uma intenção axiológica que lhe permite associar a recuperação do antigo ao advento do moderno. Há, pois, uma enorme diferença entre o antigo clássico e aquele antigo velho, onde se inclui a medievalidade portuguesa, destituída do espírito vivificante da arte e cuja única excepção assinalável é o pintor Nuno Gonçalves (79). Do mesmo modo que há uma diferença entre esse antigo velho e o *antigo novo*, a *antiqua novitas* do seu próprio tempo, cujo símbolo vivo é a cidade de Roma, único lugar onde se sabe pintar e cujas grandes obras são modelo estéticos do antigo actual ou do clássico presente.

2.2. O processo da criação ou a poiética da ideia

Das três partes atribuídas à pintura — invenção ou ideia, proporção ou simetria, decoro ou decência —, a primeira é de longe a de mais profundo significado, revelando-se de uma importância decisiva para a globalidade da teoria artística, uma vez que é nela que se encontra o primeiro momento de um processo de invenção associado à interioridade. A *invenção é ideia*, ao mesmo tempo início temporal e génese ideal, mas também *ordem* e *eleição*, termos sinónimos e convertíveis entre si nas diversas definições explicitativas que superam o esquema da tradição retórica, uma vez que a *inventio* passa a englobar também a *dispositio*.

A ideia é inteira imanência no pensamento, não provém de fora, nem se faz com a mão, faz-se com «grande fantasia e imaginação», possui exclusivamente realidade interior. A imaginação é faculdade e sede da ideia, ao mesmo tempo função e *topos* da geração interior da ideia — «primeiramente na imaginação fará uma ideia» (90) —, a qual não é somente uma vaga noção genérica, mas se encontra já composta de ordem, de contornos e de conteúdo. A obra *faz-se* efectivamente na concepção mental, não como um esboço indefinido ou um contorno indeter-

minado a preencher posteriormente, mas já como *a obra em imagem*, a obra pronta na fantasia. A imaginação não se apresenta, por isso, como um poder de carácter imediato ou intuitivo. Holanda associa a invenção imaginativa a um processo temporal, a uma longa meditação na qual se vão «escolhendo» e «enjeitando» muitas coisas. O gizar na imaginação é ponderação interior, ao mesmo tempo criação e selecção — «e depois d'elle n'esta meditação ter longamente imaginado, e engeitado muitas cousas, e escolher do bom o mais fermoso e puro, quando já o tever consultado mui bem comsigo, ainda que com nenhuma outra cousa tenha trabalhado senão com o sprito, sem ter posto alguma mão na obra, pode-lhe parecer que já tem feito a môr parte d'ella» (91).

Vejamos melhor qual a natureza da ideia. Holanda equipara, sem qualquer margem para dúvidas interpretativas, numa identificação até então inédita na teoria da arte, ideia e imagem — «A ideia na pintura é uma imagem que ha de ver o entendimento do pintor com olhos interiores em gradissimo silencio e segredo.» (95) Ao longo dos capítulos XIV e XV, não só não distingue os conteúdos mentais (ideia e imagem), como não separa os campos das faculdades respectivas (entendimento e imaginação). Encontramo-nos assim no seio de uma peculiaríssima concepção da mente como capacidade de pensar e de produzir imagens, ou seja, perante um entendimento que imagina e uma imaginação que pensa. Holanda dissocia o intelecto pictórico do uso das noções abstractas e das operações do raciocínio lógico, para o vincular à visão produtora e à selecção das imagens, subtraindo o entendimento artístico, e mesmo o divino, de qualquer intelectualismo conceptual ou formal. O anti-intelectualismo holandiano distingue-se do formalismo de tipo escolástico que tem como matriz do pensamento o juízo e o raciocínio que se exercem sobre conceitos ou noções gerais. Mas também o coloca bem longe do conceptualismo puro da Ideia platónica, a qual se encontra muito próxima dos conceitos matemáticos, mas totalmente afastada da ordem das imagens com a qual não estabelece qualquer contacto.

A ideia holandiana não é noção intelectual, nem forma universal, nem essência do múltiplo. À semelhança do entendimento divino, a mente artística possui a função de arquétipo, não porém como forma exemplar de uma generalidade de coisas, mas enquanto arquétipo da obra singular. Cada ideia dá origem a uma obra. Imaginada pelo órgão intelectual, visível aos olhos interiores do pensamento — «a qual ha de imaginar e escolher a mais rara e eicelente que a sua imaginação e prudencia poder alcancar, como um exemplo sonhado, ou visto em o ceo ou em outra parte» (95) — a ideia é modelo interior único que o artista produz e contempla em si mesmo. O princípio e condição de possibilidade da arte é deslocado por Holanda, da exterioridade, seja ela empírica ou ideal, para a interioridade, revelando-se como um fiel seguidor de Plotino e do neoplatonismo. Ao conceber

invisivelmente o que virá a fazer-se obra visível, numa contemplação produtiva que antecede a existência concreta, a ideia criadora é prospectiva e antecipadora de um mundo ou de uma obra que está para vir e que ainda não é. A mente artística tem a capacidade de ver o que ainda não existe e de usar a vontade para escolher uma perfeição tal como virá a existir. Ela é, na sua essência, *poièsis* e não *technè*, pois não segue nenhuma regra conhecida, mas pode antecipar qualquer regra, segundo uma lógica de inovação e não de adequação. A equiparação entre a produção imaginativa e a espontaneidade possui implicações teóricas decisivas, tanto no interior do *Tratado* como na teoria da arte subsequente, uma vez que conota a ideia com o poder de expressão da individualidade.

O «conceito» ou concepção detém o primado sobre a execução; determina que a maior parte da obra está feita antes de ser executada com a mão, o que nos coloca num universo da arte como processo mental em que a realização se limita posteriormente a dar corpo concreto à ordem da invisibilidade imagética — «o qual ha de seguir e querer depois arremedar e mostrar fóra com a obra de suas mãos propriamente, como o concebeo e vio dentro em seu entendimento» (96). A execução não virá alterar substancialmente a invenção. Deverá ser «velocíssima», muito rapidamente executada, a fim de que a pregnância da ideia não se desvaneça. Note-se o contraste entre a lentidão ponderada da ideia e a velocidade e agilidade do executar, num êxtase inflamado e num acto inspirado que se aproxima da *mania* platónica ou do *divino furor* de Giordano Bruno. Significativa é a descrição do artista entusiasmado pintando com olhos tapados — «e se podesse por-se com o stylo na mão e faze-la com os olhos tapados, melhor seria, por não perder aquele divino furor e imagem que na fantesia leva» (93). Desenhar de olhos vendados enfatiza o primado absoluto da concepção da mente desenhadora. A arte processa-se na sequência da concepção à execução, nunca inversamente. Não existe, portanto, lugar para a desordem, o improviso ou o aleatório. Só a ideia é critério da adequação da obra, um critério a tal ponto elevado, que o pintor deverá destruir a sua obra se, e apesar dos louvores dos contempladores, não a tiver por conforme com o previamente imaginado, numa fidelidade de tipo ético ao imperativo da coerência (97).

2.3. Do desenho e do decoro

À ideia inventada, segue-se imediatamente o desenho ou debuxo, depois a composição do conjunto e, por fim, o colorido que espalha a luz e o escuro, o branco e o preto, de cuja mistura resultam todas as cores. Primeira etapa do aparecer visível da pintura, o desenho começa por ser um esquisso, fase dos primei-

ros traços rápidos e imperfeitos, que delimitam a ideia que se pretende pintar e se acordam à intenção. Na composição dá-se então a ordenação progressiva que ajusta entre si as partes e lhes confere concordância mediante a proporção. Sendo o desenho o esboço da ideia, é por natureza pintura, mesmo quando assume a função matricial de fundamento das três artes plásticas. O desenho surge como uma modalidade de pintura externa que traça os perfis que circunscrevem e definem os contornos exteriores das formas visíveis.

Uma sucessão de princípios e preceitos constitui o elenco de capítulos dedicados à composição, que vão despindo e vestindo as figuras, sempre numa correspondência entre invisível e visível que passa em revista a função dos diversos conhecimentos que tratam da proporção dos edifícios e dos corpos. Particularmente interessante é o entendimento da anatomia, que cobre tanto a morfologia do corpo externo como a morfologia interna do corpo invisível e secreto que existe por dentro da pele. A concepção do rosto como espelho da alma e dos olhos como «janelas dos homens» é a base da fisiognomonia ou filosomia, numa compreensão da expressividade dos temperamentos e das atitudes, dos modos de agir, dos sentimentos e estados de alma que se descobrem através das feições e pormenores do rosto. Uma iconografia da expressividade, baseada na exploração dos sinais fisionómicos, e não no recurso aos atributos simbólicos exteriores, aplica-se também à representação das entidades invisíveis, desde as noções abstractas, como as virtudes, até às figuras dos santos e seres celestes. A capacidade humana de figuração terá porém de reservar-se perante as figuras da trindade divina, face à qual a semelhança directa entre ideia e imagem visível cessa pela impossibilidade de dar «imagem e forma a quem a não tem» (145). Porém, como bom pintor, Francisco de Holanda reivindica a legitimidade da analogia, mesmo que eivada de imperfeição, para apresentar Deus, quer através de imagens humanas quer pelas figuras matemáticas do triângulo, do quadrado e do círculo. Um louvor é aqui feito à política da Igreja Católica romana a respeito das imagens sagradas, destituindo-as da suspeição de idolatria, um outro sinal da compreensão italiana do poder da arte.

Entre os aspectos mais técnicos e estilísticos da representação, salientem-se dois que indicam com clareza como o gosto maneirista prevalece sobre o renascentista. A perspectiva ocupa um lugar bastante modesto na economia da composição, parecendo que Holanda pouco se revê na construção geométrica do espaço tridimensional, nomeadamente quando se refere a um «ponto de vista» que deve ser do céu, e não da terra, e que dificilmente se encaixa na noção geométrica do ponto de fuga como lugar humano da fusão virtual das linhas de visão. Pronuncia-se também contra a rigidez das proporções renascentistas, nomeadamente de Dürer, contrapondo-lhes a boa «maneira nova» do *recursado*, aquela liberdade de encurtar, alargar ou distorcer uma figura ou um elemento.

Finalmente, na terceira componente, o decoro ou decência, reúnem-se preceitos pouco determinados, pois parece tratar-se de uma matéria quase inteiramente dependente do engenho e do estilo pessoal. O decoro intervém como exigência de verosimilhança representativa, tanto nas figuras consideradas uma a uma, como no conjunto. As imagens pintadas deverão ter semelhança com os modelos ou ajustar-se às ideias que representam, nomeadamente na recta expressão da atitude fisionómica e postura corporal, e da escolha adequada dos fundos em função dos sentimentos que se pretende mostrar. É o decoro o modo de conferir coerência entre o interior e o exterior, sentimentos e rostos, personagens e lugares. Holanda associa a conveniência, por um lado, à escolha do mais formoso e grave; por outro lado, à contenção e simplicidade, a uma economia dos meios representativos, a qual mostra que tão importante como o que pintura faz é que ela deixou de fazer — «poucas figuras, pouco mor de paisagem, muito pouco edeficio; e porém este pouco feito de maneira com tal proporção e decoro que valha mais que todo aqueloutro muito sem comparação» (155).

2.4. Da essência e dos princípios da pintura

Voltemos de novo à natureza da pintura, e procuremos tematizar os princípios sobre os quais ela se estabelece. No tratado *Da Pintura Antiga* dá-se a conjugação de três fundamentos diferentes e que, não obstante, concordam entre si: criação, imitação e selecção. A poética da ideia como imagem consagra a visão da pintura como criação, ou seja, como autêntica génese do novo. Holanda usa expressamente o termo *criar* deslocando-o do acto divino também para o acto do pintor — «E é finalmente a pintura fazer e criar de nouo numa tauoa limpa e lisa ou num papel cego e inobre, criar e fazer de nouo quaesquer obras, divinas ou naturaes, com tão perfeita emitação que paresça naquele lugar star tudo aquillo que nao sta.» (28-29) Uma vez que se encontra sustentada no primado da ideia, esta poética criadora pode conciliar-se sem dificuldade com o tópico da imitação.

O princípio da imitação é desdobrado, primeiro e em grau mais genuíno, como imitação de Deus, do princípio naturante; pela imitação de Deus no acto primordial, nele impressa como dom inato, o pintor é criador. A desproporção entre a grandeza da ideia e a finitude da execução chega a ser advertida, dada a possibilidade de a execução falhar a adequação, por excesso e transcendência de uma ideia face a uma mão finita incapaz de igualar o poder do intelecto (96). Em Deus, as ideias são exemplares perfeitos para coisas perfeitas, na criação humana, a ideia é sempre perfeita, podendo a coisa ser imperfeita por inabilidade ou difi-

culdade da execução. Em segundo grau, como imitação da natureza naturada, a pintura gera visibilidade, tal como uma segunda natureza — «declaração do pensamento em obra visível e contemplativa e segunda natureza» (26). A invenção da ideia imita o princípio naturante, o desenho visível a natureza naturada. Por não se fundarem em qualquer realismo mimético, criação e imitação coincidem.

Lançadas estão as bases para a aceitação e justificação do carácter diferenciado dos estilos, dos modos ou das *maneiras*, noutros termos, para o surgimento da plena consciência de uma pintura que é arte pessoal e não ciência universal. O engenho inato serve uma concepção de índole maneirista, segundo a qual a arte é a manifestação de um estilo próprio. A imitação devém assim também auto-imitação, automimese, o processo de aprendizagem um contínuo imitar-se a si mesmo. Vale a pena citar o admirável excerto em que Holanda traça o retrato do artista cujo estilo inaugura um caminho original da arte e se torna por sua vez em modelo para outros — «Por meu conselho o engenho excellente e raro não deve contrafazer ou emitar nenhum outro mestre; senao emitar se antes a si mesmo e fazer por dar elle aos outros antes novo modo e nova maneira que emitar e do que possão aprender. E licença lhe daria de exercitar a fantesia no que ella aconselhasse e desejasse fazer, e isto não muito tempo, e assim o fará todo engenho que se não poder conter de não arrebentar em stouros e flamas, como uma rota bombarda.» (72)

A *maneira* atesta os direitos da originalidade de um pensamento livre, uma originalidade que não é porém irrestrita, mas concedida apenas ao engenho «excelente e raro», ou seja, a um número limitado de estilos, os quais não se confundem com a mera expressividade individual nem com a genialidade desregrada. Holanda, como sucederá em posteriores teóricos do maneirismo italiano, encontra-se perante o núcleo mais delicado e frágil da teorização, uma vez que a originalidade da ideia não se sustenta a si mesma e necessita de um critério externo ou de um ponto de vista crítico que venha por sua vez a julgar da sua raridade, o que pode gerar um círculo vicioso que volta a impor, contraditoriamente, a necessidade da regra.

Tal contenção da fantasia, para que não se estenda à irracionalidade ignorante e disforme, encontra-a Holanda na obediência do pintor a dois mestres, que deverá seguir e nunca abandonar — a Natureza e a Antiguidade. Pela obediência à natureza, que intervém nas fases do desenho e do decoro, a arte encontra um apoio realista — o «tirar polo natural». Mas esta ligação ao natural não se afigura sem mais como inteiramente empírica, por um lado, porque se sucede à ideia, a qual, como se mostrou, nunca se obtém por indução a partir do múltiplo; por outro lado, porque o conhecimento do modelo natural é ele próprio mediado pela selectividade ou princípio do melhor. Introduzido como exemplificativo é o antigo

tópico referente a Zeuxis — difundido por Cícero (*De Inventione*, II, 1, 1) e por Plínio, o Velho (*Naturalis Historia*, XXXV, 64) —, o qual, havendo que pintar ou esculpir a mais bela figura de uma deusa, a teria composto como síntese de diversas partes extraídas das mais belas donzelas. A imitação selectiva, nesta tradição clássica, permite escolher o modelo perfeito mediante um processo de abstracção a partir do empírico. A idealização provém do natural, como um natural melhorado e aperfeiçoado, depurado dos aspectos deformantes ou imperfeitos e conjugando aspectos parcelares numa forma una. Por seu lado, Holanda dissocia-a da base finita e indutiva que auferia na tradição retórica e na prática renascentista. Não há que repetir o processo selectivo, desde que o seu resultado, o *cânon*, a perfeição já alcançada, se encontre achado e realizado nas grandes obras da Antiguidade, de que é exemplo o cânon de Vitrúvio. A associação entre o princípio do melhor e o cânon antigo serve perfeitamente o objectivo da promover o *antigo novo*, bem como de introduzir uma poética das maneiras. A existência de um cânon, que na Antiguidade teria derivado de um pacto de consenso entre os pintores, não contradiz a diversidade dos estilos, nem o sentido do novo, porque embora feitas segundo o cânon, as obras de diferentes artistas não deixam de ser diferentes entre si (83-84).

As novas maneiras, que segundo o preceito limitativo, são em número restrito, impõem-se elas mesmas como novos cânones. Aberto está assim o caminho para a imitação das maneiras como meio de aprendizagem — «e não deixará no seu estudo de se esaminar e sprimentar em todos os modos que se inventão na pintura e scultura, de dia e todas as noites, que é tempo mais de estudar» (58) —, numa progressiva lógica de independência em que a arte vai adquirindo uma autonomia intra-artística cada vez mais consistente e se vai distanciando de toda a referência empirista ou experimental.

2.5. Da superioridade e excelência da pintura

Pelo carácter matricial outorgado à pintura, o tratado de Francisco de Holanda toma posição no intenso debate sobre o *paragone* ou a primazia das artes. Uma superioridade que lhe advém da universalidade da imitação, da ilimitada capacidade de figurar tanto aquilo que já foi como aquilo que será, o que ainda não se viu e o que não é mais (26-27). Só em plano muito subordinado a pintura é ornamento e proporção, espelho ou ficção. É, pois, sem contradição que o desenho confere unidade às três artes plásticas, uma vez que ele é, na sua essência, também pintura, por provir da ideia — «val mais um só risco ou borrão dado pela mestria de um valente desenhador, que não já uma pintura muito limpa e lisa e dourada

e chea de muitas personagens feitas de incerta pintura e sem a gravidade do desenho» (101). Mediante o desenho, a pintura subsume em si tanto a escultura, a «pintura statuaria», como a arquitectura, a pintura «architecta». O desenho visível, delimitação de figuras, traçado dos perfis e contornos, está ao serviço da invenção que o predetermina, encontrando-se, dada a severidade e rigor que o caracterizam, na base da arquitectura, da escultura e também da pintura visível, acabada, colorida. Um poder quase absoluto da poiese da ideia, que Holanda maximiza quando afirma que «tudo o que se faz em este mundo é desenhar» (100-101). Um primado que se confirma na comparação com outras formas artísticas não plásticas, quando a pintura é elogiada como «música pintada» (375), ou nos argumentos calorosamente defendidos contra o tópico analógico da pintura como «poesia muda» (269ss).

O tratado *Da Pintura Antiga* não é uma obra didáctica. Pretende dar a conhecer aos portugueses, desconhecedores das matérias artísticas, o que é a pintura, não para que aprendam a pintar, mas pelo menos para que aprendam a «sintir» (89). É imensa a originalidade e o alcance antecipador deste texto. Antes dos grandes e mais célebres tratados, como o *Trattato dell'arte della pittura, scoltura ed architettura* (1585) e a *Idea del tempio della pittura* (1591) de Giovan Paolo Lomazzo, ou a *Idea de' pittori, scultori et architetti* (1607) de Federico Zuccaro, é introduzido na teoria da pintura um princípio inteiramente metafísico, a ideia, certamente de remota inspiração platónica renovada pelo movimento neoplatónico, mas não estritamente platónico, mesmo antiplatónico, pelo aproveitamento em sentido inverso que dela é feito. Transformar a ideia num princípio da produção, logo, num princípio poético, contraria a Ideia de Platão enquanto paradigma susceptível de contemplação mas insusceptível de imitação. Fraco ou quase nulo é, para Holanda, o valor teórico da beleza, desprovida de função substantiva, muito menos metafísica, palidamente referida como «formosura», mais uma qualidade que adjectiva do que um valor intrínseco ou uma categoria, uma vez que todo o valor da arte se encontra dependente da força individual da invenção.

A coroa de louros que Platão oferecia aos poetas e contadores de fábulas a fim de rapidamente os fazer sair da cidade, passa a adornar de direito a fronte do pintor. Arte «divina e decida das strellas» (89), a pintura é, num espírito tipicamente neoplatónico, «candea e lux que inesperadamente num lugar escuro mostra obras que antes não eram conhecidas» (28), emanação e génese infinita de ser, que tão bem sintetiza um dos provérbios finais — «A pintura não tem fim, senão começo.» (375) Resta perguntar se a apoteose maneirista da pintura, que aqui se adivinha, não será sobretudo uma apoteose do pintor, num processo de auto-afirmação do artista mesmo em relação à arte, que terá, mais tarde, na teoria do génio individual, a sua consumação.

3. Uma estética da visibilidade na poesia de Luís de Camões

A visão da realidade oferecida pela poesia de Luís Camões enquadra-se, em traços gerais, numa concepção de tipo neoplatónico percorrida por fortes rasgos de religiosidade cristã, mais do que num rígido dualismo metafísico clivado pela distância intransponível entre criador e mundo criado. Camões sugere-nos a existência de dois mundos, um superior e perfeito, o outro simulacro imperfeito daquele, distintos mas ao mesmo tempo ligados, sendo elementos de mediação, de um ponto de vista filosófico, a reminiscência, do ponto de vista religioso, a figura de Cristo. No poema *Sôbolos rios que vão*, a dualidade de ordens é simbolizada por Sião, o mundo inteligível, a terra perfeita e a vida eterna, e Babilónia/Babel, o mundo visível, a terra dos prisioneiros, submetida aos enganos e ao sofrimento — «*Mas, ó tu, terra de Glória, /se eu nunca vi tua essência, /como me lembras na ausência? /Não me lembras na memória, /senão na reminiscência. /Que a alma é tábua rasa /que, com a escrita doutrina /celeste, tanto imagina /que voa da própria casa, /e sobe à pátria divina.*» (I, 275) [1]. A reminiscência é a recordação impressa na alma, na precisa acepção etimológica da anamnese, aquela lembrança contínua isenta de esquecimento pela qual o inteligível é conservado como presença no sensível, sendo por isso o vínculo perene que mantém a alma dirigida para a procedência originária. Num registo mais psicológico e existencial, a lembrança da origem é denominada por saudade, «saũdade do Céu», distensão temporal da alma imersa no presente terreno, entretempo de desterro entre o passado feliz e o futuro da beatitude pelo qual anseia, numa imagem da vida humana como trânsito e incerta errância entre um princípio e um fim que se encontram fora dela.

A dualidade hierárquica dos mundos invisível e visível cruza-se com a componente religiosa do sofrimento, personificada na figura mediadora do Deus-feito-homem que na Cruz ostenta exemplarmente o sacrifício da sua própria Carne — «*quem logo, quando imagina /nos vícios da carne má, /os pensamentos declina / / àquela Carne divina /que na Cruz esteve já;*» (I, 280). A grandeza dramática da pessoa humana de Cristo, tão próxima dos destinos da condição antropológica, oferece o contraponto moral à austeridade conceptual das filosofias, impondo-se como objecto terminal da fé — «*o melhor de tudo é crer em Cristo*» (II, 305) — e coroamento da esperança, ao superar o combate, nunca definitivamente resolvido neste mundo, entre Verdade e Sorte, Razão e Fortuna.

---

[1] Para a obra lírica, segue-se a edição de Maria de Lurdes Saraiva, com a indicação do volume e da página; *Os Lusíadas* são referidos pelo Canto e estância.

No seio de uma vida de padecimento, toda a alegria é ilusória e passageira, o bem ocasional e efémero, inconsistente, permanecendo somente o curso aleatório e enganador dos erros e dos tormentos, num mundo desprovido de ordem causal e de finalidade, arrastado por um tempo que corre «sem vela e sem leme», tal nau desgovernada balançando entre tormenta e bonança (I, 257-258). O sentido existencial que perpassa pela vivência dos males e da brevidade da vida, da errância e das mudanças, furta-se a qualquer compreensão lógica, sendo insensato — «*incerta esperança do pensamento*» (II, 307) — procurar atribuir-lhe qualquer tipo de providencialismo teodiceico ou teleológico. Por isso o canto poético é libertador e possibilita um alívio momentâneo aos queixumes do mundo, mas só a morte cumpre a efectiva possibilidade de aceder ao eterno descanso, de «voar a memória em Sião», revelando à alma que dele se desprende e ganha asas a beatífica visão da santidade e da paz.

Dificilmente a expressão pessoal de um poeta pode ser encerrada numa visão unitária e responde às interrogações da filosofia com aquela coerência interna própria de uma doutrina sustentada na solidez de princípios definidos. O canto poético de Luís de Camões não é uma excepção. A sua poesia exprime as aventuras de um homem e seus estados de ânimo, canta os caminhos de uma existência em que a vida pessoal se mescla com os factores que a regulam, mas também com as personagens reais a que se dirige e as entidades fictícias que cria, num misto indistrinçável de idiossincrasia e de circunstâncias, de biografia e de imaginação, do real, do ficcional e do mítico. Visão tão singular e variada, que é irredutível à unidade, decorra ela do plano doutrinal do pensamento ou da natureza antropológica, marcada, inversamente, pela singularidade e pela diversa composição dos indivíduos, como claramente exclama — «*Oh! porque fez a humana natureza /entre os nascidos tanta diferença?*» (II, 66) Tal não significa que sob a palavra, o estilo e os géneros poéticos não perpassem temáticas que extravasam os limites autobiográficos, seja a universalidade de um indivíduo cultural que necessariamente se insere em categorias do seu tempo histórico, seja a universalidade que aos poucos se vai desprendendo das meditações e pensamentos da palavra poética.

Uma análise das ideias estéticas de Camões, como aqui se procura, não adopta nenhum ponto de vista teórico prévio. Deixa falar o poeta em torno de temáticas de configuração especificamente estética — o amor, a beleza ou a arte poética. A todas elas parece presidir um fio condutor de contornos bastante consistentes, que nos serviu de modelo na interpretação do alcance filosófico da poesia camoniana. Amor, beleza e arte deixam-se unificar como faces de uma atitude estética cuja matriz comum se encontra na *visibilidade*.

3.1. O amor e a visibilidade do olhar

Tal como a existência humana, a natureza do amor terreno consiste na ambivalência de pólos positivo e negativo. Oscilando entre o poder e o engano — «*semeava amor /e colhia enganos*» (I, 25) — o sentimento amoroso está determinado pela alternância de Fortuna (mudança) e do Fado (destino), sujeito à mutabilidade que invariavelmente o liga à brevidade e à dor — «*Amor nunca vi, /que muito durasse, / e não magoasse.*» (I, 25) Apesar de fugidio, o amor é poderoso enquanto dura, eleva e arrebata, entusiasma e liberta, tal uma força estranha que se apodera da alma e a governa com a sua autoridade — «*Tem tal juridição Amor /n'alma, donde se sposenta /e de que se faz senhor, que a liberta e isenta /de todo o humano temor.*» (I, 27) É um veículo inflamado de desejo e paixão, traduzido na imagem autoconsumidora e sempre mutável do fogo interior — «*Amor é um fogo que arde sem se ver, /é ferida que dói, e não se sente; /é um contentamento descontente, é dor que desatina sem doer.*» (II,101) Alimentado pelo paradoxo — «*um não sei quê, que nasce não sei onde, /vem não sei como, e dói não sei porquê*» (II, 296) —, as vias do amor são estranhas às da razão, ambos trilhando caminhos desencontrados. Porque o amor não se rege por razão (II, 159), entra necessariamente em conflito com o pensamento que dá razões e busca causas, que pode matar o amor ou chamar razão ao que é mais propriamente a marca do destino — «*Jura Amor que brandura de vontade /Causa o primeiro efeito; o pensamento /Endoidece, se cuida que é verdade.*» (II, 30)

Mas o amor não é só proclamação do afecto individual, é um amar que, ao mesmo tempo, quer ser amado, o que acentua o inevitável reverso dorido da manifestação que não se acha correspondida, desencanto acrescido do sentimento unilateral que não se chega a completar numa relação de reciprocidade. Na espera do amante que se confessa e avidamente reclama simétrica confissão da amada, a tensão amorosa liga-se a uma complexa dinâmica que se processa entre os olhares. O amor concentra em tal grau a vida do amante no acto de ver o ser amado, que chega a reduzir-se a ele. Bastando que fiquem os olhos para ver, tudo o resto se torna supérfluo — «*contanto que me deixeis os olhos para vos ver*» (I, 34). O olhar vivifica e renova o amor, o amante sofre quando a amada não é vista, seja pela distância, a ausência, a partida ou a morte — «*Já que não vos vejo, /para que é viver?*» (I, 169) —, mas também quando ela o vê, no receio expectante da resposta, como na formulação lapidar — «*se vos vejo, temo, /e, se não, desejo*» (I, 171). O olhar que ela devolve pode ser causa de dano, de ciúme e desconfiança, ou um olhar que, por receio, se resguarda de ser visto, em qualquer caso, o olhar emite um poder especial ao qual não se pode fugir. A manifestação do sentimento pode ser abertamente proclamada ou, pelo contrário, preservada como um segredo íntimo que se esconde de terceiros e se furta à visão indiscreta — «*não quero que ninguém me veja ver-vos*» (I, 31).

Encontra-se na lírica de Camões uma constante dialéctica entre amar/ser amado, paralela à dialéctica entre ver/ser visto, a par de um desfasamento sofrido entre o ver/mas não ser visto. Há olhos que vêem mas não são vistos, e porque não são vistos não são cridos, nem encontram resposta à expressão do sentimento — «*e vós não me credes, /porque não me vedes*» (I, 157). A visibilidade do olhar amoroso é bem diferente do simples ver da percepção, porque incide por intensidade penetrativa no fundo dos olhos olhados. É neles, e no rosto que iluminam, que se dá a passagem do corpo ao espírito, olhos do corpo em que se espelha a sinceridade das emoções da alma ou que apenas sabem responder com a mentira do falso juramento (I, 47).

A linguagem significante dos olhos da beleza que prende e arrebata — «*um mover d'olhos, brando e piadoso /sem ver de quê*» (II, 95) — é indício dos movimentos da alma, e efeito da verdadeira beleza. O olhar do amor, que se processa na proximidade da presença entre dois seres e na ausência de contacto físico, começa a adivinhar por detrás da beleza visível da figura amada a presença de um inteligível — «*Senhora, da Beleza ideia*» (II, 96). Toda a sedução dos atributos físicos, da brancura de Lianor, à menina dos olhos verdes ou aos escuros olhos de Bárbara, se vai tornando enganadora e relativa. Mais que as qualidades visíveis, começará a entender traços da atitude interior, como a simplicidade, a serenidade, a pureza e a verdade, até reconhecer neles a aparição de uma qualidade intrínseca que a todas ultrapassa — «*Em perfeição, em graça e gentileza, /por um modo entre humanos peregrino, /a todo o Belo excede essa beleza.*» (II, 98)

3.2. A beleza como visibilidade do inteligível

A poesia de Camões celebra explicitamente o caminho do amor como via régia de ascensão da sombra à luz, do particular à ideia, do belo à Beleza — «*E faz que este natural /amor, que tanto se preza, /suba da sombra ao real, /da particular beleza / /para a Beleza Geral*» (I, 277). A beleza manifesta-se, em termos neoplatónicos, sob a modalidade da visibilidade do inteligível, dita por imagens visuais como emanação de *luz* e *graça* impressa na alma — «*vêm logo a graça pura, /a luz alta e severa, /que é raio da divina fermosura /que n'alma imprime e fora reverbera, assi como cristal de Sol ferido / /que por fora derrama /a recebida flama, esclarecido*» (III, 87). A emanação descendente e a ascensão da beleza visível à invisível, reiterada em tantos poemas, é exemplarmente cantada em *Sôbolos rios que vão* em torno da oposição de luz e sombra, como no verso «*raio da fermosura /que só se deve de amar*» (I, 276) —, numa alusão à verdade (neo)platónica em oposição à mentira sofística — «*Que os olhos e a luz que ateia /o fogo que cá sujeita, /não do sol, mas da candeia, /é sombra daquela Ideia /que em Deus*

está mais perfeita. E os que cá me cativaram /são poderosos efeitos /que os corações têm sujeitos: /sofistas, que me ensinaram /maus caminhos por direitos.» (I, 276)

Assim, o grau mais intenso da visão amorosa não é aquele ver que se mantém na distância entre dois seres que os corpos físicos separam, mas aquele pelo qual os olhos espirituais se fundem com a luz espiritual irradiada pelo objecto amado, deixando assim o amor de ser expressão individual e unilateral de um estado anímico para se cumprir finalmente como identificação da alma com o objecto contemplado. Há uma conversão do vidente no visto — «*Se só no ver puramente /me transformei no que vi, de vista tão excelente /mal poderei ser ausente, /enquanto o não for de mi*» (I, 172) —, como uma conversão do amante na amada, auge da inflamação amorosa em que a potência do desejo se extingue no acto da posse que o completa — «*Transforma-se o amador na cousa amada, /por virtude do muito imaginar; /não tenho, logo, mais que desejar, pois em mim tenho a parte desejada.*» (II, 297) Neste soneto, que respira todo ele a concepção do amor como comunhão e fusão espiritual, sendo a amada a ideia que domina inteiramente o pensamento do amante, Camões introduz paralelamente a sugestão, de vaga ressonância aristotélica, da aspiração da matéria pela forma — «*como a matéria simples busca a forma*». Mediante a interiorização (na alma) do objecto amado (já em ideia), a alma do amante liga-se a si mesma, restabelecendo, através da identificação com a alteridade, a almejada unidade interior em que cessam os conflitos do ser dividido — «*Se nela está minh' alma transformada, /que mais deseja o corpo de alcançar? /Em si somente pode descansar, /pois consigo tal alma está liada.*» Adoptando o motivo do «amor platónico» como o neoplatonismo, por via de Marsilio Ficino, o consagrou, Camões, tal como Leão Hebreu e também Miguel Ângelo nos seus sonetos, celebra o Amor como uma entidade supra-individual, absoluta e de carácter divino — «*é só um que não pode ser partido*» (II, 118) — ou seja, como ligação espiritual, elo de pura semelhança que suprime as diferenças que no mundo sensível são constantes geradoras de desejo. A divindade do amor não qualifica o objecto amado, mas, em contraste com o desejo carnal, este modo superior e puro de união consigo mesmo, único amor duradouro que pode permanecer mesmo depois da vida (III, 264).

Em Camões, a verdadeira feição do inteligível não se mostra tanto como o primeiro princípio, objecto do encontro noético com a verdade cognoscitiva, à maneira dos filósofos, mas como o termo das lutas e tormentos, quando a alma exausta de viver conquista por fim a serenidade e o descanso — «*quem do vil contentamento /cá deste mundo visível, /quanto ao homem for possível, /passar logo o entendimento /para o mundo inteligível; ali achará alegria /em tudo perfeita e cheia /de tão suave harmonia /que nem, por pouca, recreia, /nem, por sobeja, enfastia*» (I, 280). O cume da ascensão possui a configuração eminentemente moral e religiosa da paz e repouso da alma, já longe da fealdade dos vícios e da carne, misérias do mundo de Babel

— *«Ditoso quem se partir /para ti, terra excelente, /tão justo e tão penitente /que, despois de a ti subir, /lá descanse eternamente.»* (I, 280) No cume da ascensão não se dá a revelação da sabedoria do fundamento, mas a elevação do penitente que se liberta pela morte e ingressa na eternidade. Neste estádio último, amor e morte assemelham-se pela perda da individuação empírica, como tão bem se depreende das metamorfoses operadas pelo amor na écloga *Ao longo do sereno* — *«Está-se um triste amante transformando /na vontade daquela que tanto ama, /de si sua própria essência transportando; /e nenhũa outra cousa mais desama /que a si, se vê que em si há algum sentido /que deste fogo insano não se inflama.»* (III, 277). Momento que leva a cabo a separação do já ténue fio de ligação da alma ao corpo, a morte limita-se a consumar o processo de desapossamento de si iniciado pela atracção amorosa, sendo por isso vencida por ele — *«Mas mostre a sua imperial potência /a Morte, em apartar dum corpo a alma. /Duas num corpo o Amor ajunte e una, /por que assim leve triunfante a palma /Amor da Morte, apesar da Ausência, /do Tempo, da Rezão e da Fortuna.»* (II, 298)

3.3. A visibilidade da ideia no elemento da palavra

Se do ponto de vista literário a linguagem camoniana exibe as características próprias do estilo classicista, na imitação dos modelos clássicos, no culto da harmonia formal e da perfeição compositiva, ela não é acompanhada, num nível mais reflexivo, pelo princípio imitativo da natureza, um dos pilares da teoria classicista da representação.

É um outro o tópico que lhe subjaz, o da similitude entre poesia e pintura, diversamente interpretada desde o surgimento inaugural em duas passagens da *Epistola ad Pisones* de Horácio, posteriormente divulgada com o título de *Ars Poetica.* Nos seguintes versos, poesia e pintura assemelham-se pela liberdade expressiva — «Pictoribus atque poetis /quidlibet audendi semper fuit aequa potestas.» [«A pintores e a poetas se concedeu, desde sempre, a faculdade de tudo ousar»]; (versos 9-10; na tradução portuguesa de R. M. Rosado Fernandes, Lisboa, Clássica Editora, s/d). E nestes outros, pela diferente apreciação que proporcionam — «Vt pictura poesis; /erit quae, si propius stes, /te capiat magis, et quaedam longius abstes; /haec amat obscurum, uolet haec sub luce uideri, /indicis argutum quae non formidat acumen; /haec placuit semel, haec deciens repetita placebit.» [Como a pintura é a poesia; coisas há que de perto mais te agradam e outras, se a distância estiveres. Esta quer ser vista na obscuridade e aquela à viva luz, por não recear o olhar penetrante dos seus críticos; esta, uma só vez agradou, aquela, dez vezes vista, sempre agradará»]; (versos 360-365).

A defesa da afinidade entre poesia e pintura, artes superiores às restantes, determina grande parte da reflexão da idade moderna sobre a natureza do processo poiético. Uma similitude que será retomada em fórmulas analógicas, tais como a poesia é «pintura que fala» ou a pintura «poesia cega», tantas vezes invocadas para firmar a eminência de ambas as artes e, noutros casos, para realçar, no interior da analogia, a respectiva diferença. Deste modo, a comparação pôde ser usada como argumento depreciativo, uma vez que a discussão acerca do primado da poesia ou da pintura implica uma posição quanto ao primado do órgão que lhes subjaz — qual deles, a linguagem ou a visão, a palavra ou a imagem, é o melhor veículo da razão e do pensamento?

Em Camões, o princípio «ut pictura poesis» não se coloca num plano neutral, porque pende claramente para a defesa da poesia. Fá-lo porém num perspectiva que não é unívoca. Por um lado, a integração da poesia no elemento da pintura permite inseri-la no elemento global da visualidade, de uma constitutiva visibilidade da palavra poética, dada a possibilidade que tem de figurar coisas vistas — «*Feitos dos homens que, em retrato breve, /A muda poesia ali descreve.*» (*Lusíadas*, VII, 76) Se os retratos da pintura são exemplos da «muda poesia», a poesia não é simétrica e restritivamente uma «pintura cega», mas afirmativa e positivamente uma «pintura que fala» — «*Estes os seus não querem ver pintados, /Crendo que cores vãs lhe não convenham, /E, como a seu contrairo natural, /À pintura que fala querem mal.*» (*Lusíadas*, VIII, 41)

Nos esclarecedores versos da ode *Pode um desejo imenso*, Camões contrapõe, platonicamente, dois mundos e também dois tipos de poesia, uma semelhante à pintura, situada no mero plano da aparência, que se limita a descrever acontecimentos terrenos e temáticas mortais, de que é exemplo a poesia toscana — «*Que, se os olhos ausentes /não vêem a compassada /proporção, que das cores excelentes /de pureza e vergonha é variada; /da qual a Poesia, que cantou /até 'qui só pinturas, /com mortais fermosuras igualou.*» A outra é a poesia que provém da reminiscência, portadora de uma legibilidade superior dirigida aos «*olhos imortais que faz que leia mais do que vê escrito*» (III, 86), que ultrapassa as palavras comuns e lê (vê) as ideias — «*Aquele não sei quê, /que aspira não sei como, /que, invisível saindo, a vista o vê, /mas para o compreender não acha tomo.*» (III, 88)

Subjacente à pintura encontra-se invariavelmente um exercício mimético e uma dose de falsidade mundana — «*Outros muitos verias, que os pintores /Aqui também por certo pintariam; /Mas falta-lhe o pincel, faltam-lhe cores: /Honra, prémio, favor que as artes criam*» (*Lusíadas*, VIII, 39). A poesia ideal é, de facto, semelhante à pintura, mas a uma pintura das ideias contempladas, não das coisas vistas, dando expressão ao invisível a que os sentidos nunca acedem, somente concedido à visão da alma e à palavra poética que a diz — «*Bem cuidei de exaltar em verso ou prosa /aquilo que a alma viu*» (III, 81). O espaço próprio da poesia estaria assim encontrado no

plano intermediário entre o enganador visível que só produz e reproduz aparências e a pura luminosidade do invisível, excesso de luz que já não se vê e que cega, tornando angélicos os olhos humanos do poeta — «*mas quando quis voar ao céu, cantando, /entendimento e engenho me cegou /luz de tão alto preço*» (III, 82).

E o que é, no fundo, este espaço senão o mundo das imagens e da imaginação, da ficção e da fábula, o canto inspirado que recupera os mitos antigos dos deuses romanos que assistem à odisseia de um povo, ou que cria novos mitos, como o Adamastor, o Velho do Restelo ou a Ilha dos Amores, cuja existência é unicamente devida ao poder inventivo das palavras? Tal como o inteligível antecede o sensível, o pensamento visual da poesia nasce de uma arte originária que antecede a pintura mimética, que só posteriormente vem retratar o que ela previamente imaginou, assim como as imagens pictóricas reproduzem o já inventado pela palavra-ideia — «*Quer logo aqui a pintura, que varia /Agora deleitando, ora insinando, /Dar-lhe nomes que a antiga Poesia /A seus Deuses já dera, fabulando.*» (*Lusíadas*, X, 84).

Também a canção *Vinde cá, meu tão certo secretário* tem como estrutura interna forte o tópico horaciano. A poesia é ficção visual — «*as bem-aventuranças /nelas também pintadas e fingidas*» (III, 64) — e a questão «*Pois quem pode pintar a vida ausente?*» encontra resposta nos versos «*senão com fabricar na fantasia /fantásticas pintura de alegria*» (III, 67). O final sublinha o desfasamento entre a grandiosidade do conteúdo pensado e os limites da forma que o diz, colocando o problema da escolha do estilo mais adequado para expressar a transbordância do sentir vivido — «*No mais, Canção, no mais; que irei falando, /sem o sentir, mil anos. E se acaso /te culparem de larga e pesada, /Não pode ser — lhe dize — limitada /a água do mar em tão pequeno vaso./ /Nem eu delicadezas vou cantando /co gosto do louvor, mas explicando /puras verdades já por mim passadas. /Oxalá foram fábulas sonhadas!*» (III, 67)

O ser humano, dotado de corpo e alma, não pode senão vacilar entre dois mundos, mas o poeta encontra no universo da poesia, que é só seu, uma terceira esfera da realidade, nem só visível nem só inteligível, plano intermédio onde faz surgir outras formas de ver e de dar a ver. Seria, portanto, insuficiente entender a poesia como simples repetição da reminiscência em sentido metafísico e pré-temporal, uma vez que por essa via a alma só teria ideias puras de conteúdo. A alma terá visto entidades abstractas, unas e sem figura, um mundo de entidades inefáveis, mas não o maravilhoso universo do imaginado. A reminiscência pode justificar o conhecimento prévio e o anseio pela beleza que se desperta no amor, mas não aquele misterioso dom do engenho poético que sabe transformar em imagens as ideias e em palavras as imagens — «*nao creais que não vejo aquela imagem /que as gentes nunca vêm, /se de humanos não têm muita ventagem*» (III, 86). A linguagem do poeta é pensamento que se vê.

4. A arte da pintura e a apologia das imagens no *Tratado* de Felix da Costa

Um elogio da pintura, oferecendo ensinamentos para o público em geral e não como tratado para conhecedores, escrito com o propósito expresso de contribuir para a fundação em Portugal de uma verdadeira Academia das Artes, eis o sentido introdutório do tratado *Antiguidade da Arte da Pintura* de Felix da Costa Meesen (1639-1712), ele próprio um artista gravador e desenhador de retábulos, cujas diversas obras, embora assaz documentadas, são hoje praticamente desconhecidas. É como autor do tratado de pintura que continua por publicar e cujo manuscrito, provavelmente de 1696, se encontra depositado na Universidade de Yale, que se deve a inclusão de Felix da Costa no panorama das ideias estéticas e artísticas do século XVII. Felix da Costa revela-se neste texto como um espírito reflexivo e um erudito, conhecedor das tradições bíblica, clássica e medieval e dos tratados seus contemporâneos, nomeadamente dos espanhóis Vicente Carducho e Gutiérrez de los Rios, nos quais se apoia e profusamente cita, construindo, na opinião do seu editor George Kubler, um texto segundo o método do *bricolage* em que a doutrina teórica de feição pessoal é constantemente intercalada com citações e referências a autoridades.

A pintura, segundo a etimologia do grego *zoographia*, é definida como «escritura viva», dado seu carácter de imitação universal. O pintor, imitador da omnipotência divina, começa por formar o corpo, para depois lhe infundir vivacidade; se inicialmente pinta o homem mudo, logo de seguida o dota de alma pelas acções que lhe atribui, para finalmente o revestir com as cores dos sentimentos — dá-lhe sangue, pelo vermelho misturado na cor de carne, cólera pela mescla de pálido, fleuma pelos tons de branco, melancolia pelos matizes de sombras (7v-8r) ([1]). A arte da pintura infunde vida à matéria terrena, tal como Deus aquando da criação originária do primeiro homem, concebido e feito à imagem e semelhança dele. Foi também Deus, Soberano Artífice, que ensinou o homem a pintar — «parece quis Deus Nosso Senhor dar a entender ao Pintor a consulta que há de fazer com o entendimento para conceber em a mente a forma que há de ter o corpo humano» (8v) —, estabelecendo-se desde logo neste tópico a conexão indissociável da pintura humana à arte divina e, por outro lado, a associação da pintura ao ensino, que tão bem serve os propósitos académicos de Felix da Costa.

A origem divina, sustentada na citação da narração do *Génesis* que confirma a similitude entre o pintar humano e o acto divino, é reiterada pela antiguidade histórica desta arte, numa visão ao mesmo tempo sagrada e temporal da história,

([1]) As referências textuais remetem para o *folio* do manuscrito original na reprodução fac-similada publicada por George Kubler. A ortografia foi actualizada.

que remonta aos tempos pré-diluvianos e traça a partir daí, num quadro rápido, uma vaga sucessão dos povos bíblicos até às civilizações da Grécia e de Roma, com o fim de recordar o Renascimento, por volta de 1450, da arte clássica pela pintura florentina.

É à semelhança da criação que são introduzidas as três partes da pintura — *Invenção, Debuxo* e *Colorido,* as quais no seu conjunto e união mostram «o afecto da alma e a ciência do pintor».

4.1. Da invenção como desenho interno

A invenção é definida como «toda a consideração da obra disposta em o entendimento por representação: vem a ser o plano perspectivo conforme a História, a disposição das figuras, a postura de cada uma, e a concordância de tudo», significando uma ideia completa, um plano mentalmente detalhado no pormenor e no todo, contendo o traçado mental do quadro. Ao debuxo «pertence dar à execução essa ordem já disposta pelo entendimento, o correcto dos contornos, conforme a Anatomia e a simetria dos corpos, o proporcionado de cada parte com o todo, as regras da Arquitectura, Perspectiva e suas diminuições» (7r-7v). Nesta ordenação em sequência, a pintura completa-se com o terceiro elemento, o colorido, que «comporta as luzes e as sombras em o claro escuro, o sorteado das cores, a viveza e diminuição da cor».

A precedência temporal da concepção, do «plano perspectivo», sobre a execução confere também primazia de valor à actividade mental, primeiro momento da obra e da formação do todo, génese global da pintura. A invenção é denominada como *ideia* e *debuxo interno* — «que he o conceito formado em o entendimento, que não é matéria nem corpo, nem acidente de alguma substância, senão uma forma ou Ideia, ordem, regra, termo e objecto do entendimento em que se considera primeiro o ser representativo» — ao qual se segue a concretização pelo *debuxo exterior* — «o que se vê circunscrito de formas sem substância de corpos» (33r). Felix da Costa cita expressamente Federico Zuccaro e assume a distinção entre *desenho interno* e *desenho externo* que este teórico e académico italiano estipulara na *Ideia de' pittori, scultori et architetti,* com o objectivo de autonomizar o processo criador como uma relação entre a ideia na mente e as operações exteriores, libertando-o deste modo da sujeição à imitação do modelo exterior. Por *disegno interno* entendia Zuccaro o conceito ou o modelo interior invisível — «il concetto formato nella mente per poter conoscer qual si voglia cosa e operare di fuori conforme alla cosa intesa» (*Idea,* I, 3), enquanto que o *disegno esterno* se concretizava na forma patente à observação — «altro non è che quello che appare circonscrito di forma senza

sostanza di corpo. Simplice lineamento, circonscrizzione, misurazione e figura di qual si voglia cosa immaginata e reale» (*Idea*, II, 1).

Também para Felix da Costa, o processo criador encontra nesta distinção a melhor justificação teórica para a inteira liberdade artística que reivindica. Os actos interiores da invenção são livres enquanto exercício da especulação, e as obras, índices daqueles e nas quais esses conceitos são delineados e explicados, são igualmente livres. Ambos, desenho interno e desenho externo, são desprovidos de substância corporal. Aquele, enquanto conceito, forma ou ideia é de natureza exclusivamente mental, tal como este, forma já delineada mas ainda sem substância ou conteúdo corporal. Uma diferença de fundo separa porém as duas doutrinas. Para Zuccaro, «desenho interno» é somente a designação restritiva e especializada, aplicada à especificidade da pintura, das noções equivalentes de «conceito» ou de «ideia». Por ser conceito e ideia, o desenho interno não é exclusivo do pintor, mas faz parte de qualquer intelecto cognoscente, tanto divino como humano, referindo a forma conceptual segundo a qual as coisas exteriores são conhecidas e, nesta medida, a causa e o fim de todo o conhecimento. Para Felix da Costa, o desenho intelectual interno é o plano inicial, fundamento gerador da expressão representativa, tendo, portanto, um âmbito eminentemente pictórico.

Da liberdade teórica do desenho não será difícil deduzir o seu carácter de arte liberal e a justeza da acepção vasariana da arte como *cosa mentale* — «Pois se a pintura consiste em actos do entendimento bem se prova ser liberal; ou secundariamente nela melhor que obram os pincéis é em o debuxo exterior, que não é fundamento da arte, senão expressão de seus conceitos como prova Jorge Vasari.» (33r-33v) São planos diferentes e temporalmente subsequentes o especulativo e o operativo, a obra da mente e obra das mãos. Na pintura operativa e prática, intervém decerto a actividade manual, porém esta só obedece aos ditames do intelecto e encontra-se quase liberta do domínio do empírico e do trabalho servil.

Encontrado está o fundamento teórico para a possibilidade e a legitimidade de pintar. Se o desenho interno é obra em potência, o desenho externo é actualização da ideia ou a ideia que começa a ser posta em obra visível — «debuxo externo é o debuxo interno reduzido a actual em matéria visível» (48r). Aquele situa-se na ordem especulativa do possível, este no plano da transição do conceito à existência. De notar, porém, que na linguagem do tratado, todos os termos que referem as operações da pintura são usados ao mesmo tempo na acepção de faculdades e de actos, cobrindo a arte da pintura tanto o poder intelectual de conceber como a feitura do acto operativo. Assim, o «entendimento operativo ou prático obra interna e espiritualmente todas as cousas que o entendimento intelectivo entende, como em um mundo imaginado forma, goza, conhece tudo o que pode conhecer, e gozar em ser real e verdadeiro; depois em o mundo mate-

rial e visível» (48v). Se, pelo desenho interno a arte imita Deus, pelo desenho externo, o artista imita a natureza, ao fazer nascer, com o auxílio do lápis e da pena sobre uma superfície, infinitas coisas, não a partir da percepção sensível ou do retrato fiel das mesmas, mas das formas unificadoras do seu intelecto.

4.2. Do desenho externo à ciência da pintura

As diversas classificações, por vezes bastante imbricadas, introduzidas nas ordens do desenho externo, bem como nos tipos de pintura, decorrem da precedência de base do teórico sobre o prático e sobre a qual se estabelece o elemento de desenho ou invenção contido na pintura. Todavia, não se deve inferir que o interesse de Felix da Costa seja apenas ou sobretudo especulativo, preferindo abandonar a teólogos, metafísicos e filósofos a reflexão mais aprofundada sobre a natureza do debuxo interno, a fim de concentrar a atenção preferencialmente no desenho externo e dedicar um significativo desenvolvimento ao elemento da execução, à qualidade e à regra objectiva da arte.

Numa das tipologias apresentadas, distingue-se o poder ou faculdade que está em obra no desenhar, bem como o tipo de modelo escolhido para a execução. O desenho externo prático pode ser realizado a partir da memória, da fantasia e da imaginação. Corresponde àquele modo de executar próprio do especialista, mais próximo da força do engenho e da invenção criativa, que delineia as formas de memória, como num desenho de notas dos conceitos pensados, extraídos unicamente a partir do seu intelecto. Num segundo tipo de desenho operativo, intervêm também o muito trabalho e o aturado estudo, a investigação colhida em livros. O terceiro corresponde à reprodução, é a simples cópia feita a partir de outros desenhos ou gravuras, ou de formas naturais. Se o terceiro é o menos apreciado, pelo contrário, o primeiro incorre no risco do acaso ou da sorte, sendo o segundo de longe o mais difícil, uma vez que depende do estudo e do exercício (51v-52r).

A pintura completa parece dever contemplar os três tipos, dada a necessidade de labor que Costa exige ao pintor, numa posição conciliatória de equilíbrio que recusa tanto o rasgo criativo da espontaneidade quanto a mera cópia, preparando um protótipo de artista que supere os extremos da imaginação desenfreada e da cópia servil, ou seja, impondo a necessidade de uma ideia modelada pelas *regras*. Daí que, numa outra tipologia, desenho externo prático e pintura prática sejam classificados em três níveis segundo um duplo critério da regularidade, contraposto à irregularidade: 1. desenho prático; 2. desenho prático-regular-científico e 3. desenho irregular prático (49r). Esta classificação permite lançar alguma luz sobre a formação da ideia mental, cuja natureza se encontra geralmente rodeada de grande

indefinição. É como se o conceito-invenção não proviesse de uma intuição pura desligada do conhecimento, mas incorporasse nele o aprendido, como um *hábito* de conceber já consolidado pelo estudo e aprendizagem. É sempre a forma conceptual que permite as operações práticas, mas por sua vez estas, modeladas pelas regras e pelo conhecimento, formam um «expurgado juízo e hábito interior» (49v). Uma noção teórico-prática, e não meramente especulativa de arte, é tese subjacente ao tratado de Felix da Costa.

Aproximamo-nos assim do critério objectivo da arte, como o confirma a classificação dos tipos de pintura seriados segundo o peso da regra que incorporam: 1. a pintura operativa material ou prática, que é executada num rasgo, recorrendo por vezes à reprodução ou cópia de outras obras; 2. a pintura prática regular, que usa as regras técnicas e as sabe aplicar bem, e se baseia num esforçado manejo que ensaia sucessivos métodos; 3. a pintura prática regular e científica, que usa adequadamente as regras e, além delas, possui um amplo campo de conhecimentos provenientes de diversas ciências. Os três níveis vão assim desde a simples habilidade da execução, passando pelo domínio das técnicas, até ao último estádio, em que a técnica é acompanhada e solidificada pelos conhecimentos gerais, numa visão da pintura como saber universal e enciclopedismo cultural. Só esta é a douta Pintura, a Pintura perfeita; o artista que a alcança, o pintor científico, o mestre (52r-53v).

Para justificar o primado do saber sobre a técnica, a autoridade filosófica evocada é naturalmente Aristóteles. O pintor é aparentado ao sábio aristotélico, ambos equiparados na posse de uma sabedoria como conhecimento universal ou conhecimento das primeiras causas. O pintor excelente é um sábio que não apenas possui a ciência pura, mas sabe também operar com ela. «A arte é um hábito operativo que tem recta razão das cousas factíveis», uma teoria modelada por uma contínua e longa prática, uma constante sucessão de «desenhar, especular, voltar a desenhar» (52v). A pintura que Felix da Costa teoriza realiza a síntese única de *epistèmè, technè* e *poièsis* que, em todas as outras actividades humanas se encontram separadas. O conceito de arte utilizado é amplo, e de feição ecléctica, englobando ciência, técnica e execução sobre a base de um talento, de uma predisposição ou inclinação natural.

Esta visão da arte, síntese de conhecer, saber fazer e fazer, serve de argumento à questão da possibilidade e da legitimidade de avaliar a qualidade da pintura. Quem será capaz de avaliar? Alguém de bom entendimento, mas que não seja um bom pintor? Neste caso, o juízo seria meramente opinativo, dependente da perspectiva pessoal, na medida em que cada pintor tende a transpor o seu estilo como norma geral. Ou, pelo contrário, o pintor erudito? Este, valorizando a exactidão e o rigor, terá sempre o prático, o habilidoso, em baixa estima. A capacidade de julgar, julgando bem, depende da capacidade da avaliação intrínseca das obras singulares — «pela excelência delas próprias» (55v) — independentemente da fama do autor. No que respeita

à avaliação, Felix da Costa desliga a obra tanto do autor como do modelo exterior — não é da semelhança com o pintado que se julga a arte —, o que reforça o critério inteiramente objectivo da arte, mesmo quando a avaliação é auto-avaliação.

Neste contexto, emergem duas figuras do *crítico;* um é aquele que se aproxima do génio do pintor, porque entende e conhece mesmo que não saiba fazer, e adequa o seu juízo à regra interna da pintura; e aquele outro que apenas poderá opinar, e porque não entende, se limita a emitir o seu juízo pessoal como se fosse a regra geral. É totalmente objectiva a avaliação da qualidade da pintura, na adequação à exactidão e rigor da regra, pela clareza e veracidade que se sobrepõem aos estilos e maneiras.

O conceito unitário de arte explica que o tratado assuma uma feição sobretudo pragmática, e mesmo apologética, que coloca no centro a obra e o seu conteúdo, e não tanto os mecanismos do processo criador ou a fundamentação de ordem especulativa.

4.3. O efeito moralizante da pintura

O tratado *Antiguidade da Arte da Pintura* incorpora como elemento teórico uma doutrina das *imagens,* fortemente devedora e inserindo-se plenamente num espírito religioso e doutrinário da estética contra-reformista, transcrevendo mesmo disposições da 25.ª sessão do Concílio de Trento, de 1563, sobre a utilidade das histórias e dos mistérios sagrados.

A imagem é encarada menos na vertente de conteúdo intelectual e mental do que na natureza de objecto icónico, capaz de provocar emoções e movimentos de alma. Deste modo, o efeito da obra sobre o espectador apresenta-se como uma das componentes essenciais da pintura. À dupla imitação do poder invisível de Deus e da produção visível da Natureza, imitação artificial da Natureza no que respeita às formas, corpos ou acções, vem acrescentar-se o elemento da intimidade e da afectividade. A pintura é uma imitação dos afectos humanos que aparece aos olhos suscitando afecções, movimentos e paixões da alma (32v-33v). Recordando aqui a função emocional da pintura como exploração dos valores do sentimento, defendida por Giovan Paolo Lomazzo, mas também a tradição retórica de Cícero e Quintiliano, é desenvolvido o tema de uma retórica das imagens em estrita relação com uma teoria da sensorialidade.

A impressão causada sobre o contemplador deve ser fulminante, quase instantânea, agindo com rapidez sobre os sentidos e causando emoções semelhantes àquelas que são apresentadas na acção pintada (24r). A primazia da visão provém da captação instantânea da multiplicidade e, numa concepção quase gestáltica da

percepção visual, da capacidade de apreender conjuntamente elementos que para os outros órgãos dos sentidos permanecem desligados entre si (34v-35r). Através da visão, que Felix da Costa descreve em termos de um verdadeiro *analogon* da razão, as imagens impregnam o coração e chegam mais rapidamente à alma do que qualquer narrativa transmitida oralmente ou um longo tratado que requer demorada leitura. A imagem visual, mais do que representação do real, ou puro ícone estético, é entendida como *veículo* de conteúdos psicológicos e de traços da intimidade, capaz de ocasionar um processo de identificação entre espectador e obra, assumindo nesta medida uma essencial função moral e moralizadora. Uma estética do efeito emocional é o outro lado de uma estética do conteúdo, e ambas se encontram ao serviço de uma espiritualidade religiosa, e mesmo apologética, que pretende veicular e infundir ensinamentos.

Uma doutrina das imagens da pintura acentua o poder destas no movimento de conversão espiritual do homem ou de intensificação da fé. A imagem pode despertar o medo da morte e acentuar a precariedade e fragilidade da vida terrena, convidando o crente à austeridade e à autocontenção do hedonismo. Acentuada é a vertente dolorista, o sofrimento patenteado e exaltado nos martírios dos santos e na morte exemplar de Cristo, que refreia as tentações da carne e da matéria. A capacidade de associar o afectivo dos sentimentos com o plano temporal das aparências do tempo, do já passado ou do que ainda está para acontecer, pode mostrar tanto a face terrível da morte terrena como as alegrias da outra vida, o fim e o renascer, intensificando a capacidade redentora da esperança.

Dois aspectos centrais, e simultaneamente funções restritivas, se ligam à representação e ao estatuto da imagem de cunho sagrado e fazem parte integrante da ideologia da doutrinação tridentina sobre as imagens sacras, divulgada por Gabriele Paleotto no *Discorso interno alle imagini sacre e profane*, de 1582, e de que Felix da Costa se faz seguidor. Um confere à imagem o estatuto de simples *mediação* representativa. A imagem é mediadora do ser que representa e, nessa medida, intermediária entre ele e o contemplador; não é porém o próprio ser. O Concílio distinguira este culto adequado da pintura daquele outro, próprio da idolatria, que se baseia na crença na imagem como coisa real. Por isso, o culto prestado à imagem remonta e decorre da honra originária, e é exclusivamente devido à figura de que ela é imagem. Para afastar qualquer perigo de superstição, o uso das imagens fora rodeado de uma cuidada regulamentação temática e controlo iconográfico, e subordinado a rigorosas prescrições, cuidando-se em qualquer caso sempre da apropriada doutrina teológica que cada imagem implica. O outro aspecto exige o *decoro*, a decência e perfeição na representação dos corpos e atributos carnais. Para que a imagem se revista de cunho sagrado e possa cumprir a função apologética, para que suscite genuína devoção e não a idolatria, deve ser despojada de todo o sinal

de volúpia e qualquer cunho de licenciosidade. Condenadas são as representações da formosura dissoluta, uma proibição que não se limita às temáticas estritamente religiosas, mas se alarga ao campo do retrato e da pintura de género. Reagindo à proibição da representação figurativa de Deus pela reforma protestante, a reforma católica não só tolera, mas impõe, a veneração dos corpos dos mártires e santos, ou a adoração das relíquias, exaltando o poder das imagens icónicas como meios de invocação e de intercessão entre o divino e o humano, chegando mesmo a condenar por impiedade quem negar essa via de mediação comunicativa (15v-18r).

4.4. Da arte e do ensino da pintura

O cunho académico do tratado conduz à justificação do carácter científico, erudito e nobre da pintura, e daí a uma forte ligação com o conhecimento e o ensino. O poder inventivo da mente, sendo essencial, é por si só é insuficiente, tal como um valioso diamante a que o trabalho do polidor dá forma e aumenta consideravelmente o valor. Além de atributos físicos, como a boa compleição e a saúde, e de carácter como o nobre coração e o elevado espírito, para o pintor requer-se a qualidade de um bom poder intelectual, capaz de sábias escolhas e invenções, a plasticidade mental capaz de unificar a multiplicidade de dados e a capacidade de aprender muito. Tanto maior a pertença ao intelecto e a universalidade da cultura, maior será a nobreza do pintor, que se desdobra em nobreza natural, moral e política, chegando mesmo a separação entre o intelecto pensante e a mão artífice a ter a configuração de uma abstinência e penitência do corpo.

O pintor científico será um filósofo natural, contemplador das qualidades, formas e cores das coisas do mundo, um geómetra e aritmético, especialista das leis da simetria e da proporção, um anatomista que domina a estrutura do corpo externo e os segredos do corpo interno, um mestre da perspectiva e da arquitectura, um sabedor de história. As antigas artes liberais do *Trivium* e do *Quadrivium*, artes da palavra e da quantidade, são reunidas sob a denominação de *pedagogia*, na qual Felix da Costa reconhece uma formação de nível básico que qualquer jovem deverá obter para bem exercitar a sua razão, mas que são insuficientes para a aprendizagem da pintura. As artes do desenho, da pintura e da escultura não podem ser ministradas ao jovem, devendo formar um ciclo de estudos avançados que sucedendo-se ao ciclo básico ensinará as regras da invenção, da execução e o manejamento dos respectivos instrumentos e técnicas.

É ao mesmo tempo como um manifesto de defesa da liberalidade da pintura, como um programa de ensino académico, de nível especializado, e como reivindicação de estatutos e privilégios para uma Academia de Pintura e Escultura ou

escola de ensino das artes, que esta obra deve ser entendida. Todo o tratado respira um eclectismo de propósitos, particularmente evidente no que concerne aos fundamentos teóricos. O princípio da imitação, referido a Deus ou à natureza, será também princípio da escola — imitação das regras e obediência a um bom mestre.

Fica cabalmente documentado neste texto como, já no final do século XVII português, ainda se tornava necessário recorrer a uma complexa argumentação teórica e invocar o nome de autoridades para justificar o carácter de arte das artes plásticas. A pintura é «arte liberal, fundada em actos interiores, ou sejam do entendimento ou se julguem da imaginativa» (32r-32v), tal uma flor frágil sujeita às intempéries e variações climáticas que necessita de ser cuidada (43v) e cujo carácter subalterno teria decorrido tanto da incompreensão do seu valor intrínseco como da não utilidade imediata para a subsistência. Numa referência, de fidelidade mais que duvidosa, a Platão e a Aristóteles, colhida em excertos de tratadistas, como Gaspar Gutiérrez de los Rios na sua *Noticia General para la estimación de las artes*, de 1600, Felix da Costa esforça-se por mostrar como os dois grandes filósofos da Antiguidade teriam incluído a pintura e o desenho entre as artes liberais...

É ainda a atitude conciliadora do académico que unifica num só corpo as artes plásticas sob a matriz do desenho interno e externo, ao mesmo tempo intelecto e engenho, ou que prudentemente defende o paralelo de pintura e escultura, colocadas no mesmo plano hierárquico pela homologia de invenção, execução e uso de instrumentos, seguindo a inspiração de Zuccaro e de outros teóricos intervenientes no debate italiano sobre o *paragone*, mas sem aquela aura especulativa que via na beleza uma centelha divina impressa na mente e que florescera nos primórdios do Maneirismo. Em Felix da Costa impera já o espírito de síntese do Barroco, um racionalismo contido que exige um naturalismo disciplinado e teme os exageros estilísticos. Mesmo que o conteúdo representado seja da ordem dos afectos e da emoção, o efeito emocional só resulta nas imagens boas, bem pintadas, ou seja, na forma severa e simples, uma finalidade que apenas a austeridade representativa da perfeita pintura será capaz de conseguir.

OBRAS:

Leão Hebreu, *Diálogos de Amor.* Texto fixado, anotado e traduzido por Giacinto Manuppella, Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1983; vol. II: *Versão portuguesa, Bibliografia.*

Francisco de Holanda, *Da Pintura Antiga.* Introdução e notas de Angel González Garcia, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1983.

Francisco de Holanda, *De Aetatibus Mundi Imagines. 1545-73.* Ed. fac-similada de Jorge Segurado, Lisboa, 1983.

Obra Completa de Francisco de Holanda. Com introdução, notas e comentários de José da Felicidade Alves, Lisboa, Livros Horizonte, 1984. Foram publicados os seguintes volumes: *Da Pintura Antiga; Do tirar pelo natural; Da Fabrica que falece à cidade de Lisboa; Diálogos em Roma; De quanto serve a ciência do desenho e entendimento da arte da pintura na república cristã, assim na paz como na guerra.*

Luís de Camões, *Lírica Completa.* Prefácio e notas de Maria de Lurdes Saraiva, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2.ª ed., 1994.

The Antiquity of the Art of Painting by Felix da Costa. Introdução e notas de George Kubler, New Haven-London, Yale University Press, 1967.

BIBLIOGRAFIA:

Sobre Leão Hebreu:

Vide o capítulo respectivo neste volume.

Sobre Francisco de Holanda:

António Moreira Teixeira, *O Desdobramento do Mundo. A identificação da invenção artística com o conceito metafísico de Ideia em «Da Pintura Antiga» de Francisco de Holanda* (Dissertação de Mestrado), Lisboa, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1993.

José da Felicidade Alves, *Introdução ao estudo da obra de Francisco de Holanda*, Lisboa, Livros Horizonte, 1986.

José Stichini-Vilela, *Francisco de Holanda. Pensamento e obra*, Lisboa, 1982.

Mariana Amélia Machado Santos, *A estética de Francisco de Holanda*, Coimbra, 1940.

Sylvie Deswarte, «Francisco de Holanda, teórico entre o Renascimento e o Maneirismo» in *O Maneirismo*, direcção de Vítor Serrão, *História da Arte em Portugal*, vol. 7, Lisboa, Alfa, 1986.

— *As Imagens das Idades do Mundo de Francisco de Holanda*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1987.

— *Ideias e Imagens em Portugal na época dos Descobrimentos — Francisco de Holanda e a Teoria da Arte*, Lisboa, Difel, 1992.

Sylvie Deswarte-Rosa, «Neoplatonismo e arte em Portugal» in *História da Arte Portuguesa*, Direcção de Paulo Pereira, Lisboa, Círculo de Leitores, vol. II, 1995.

— «Francisco de Holanda: maniera e Idea» in *A Pintura Maneirista em Portugal. Arte do Tempo de Camões*, direcção Vítor Serrão, Catálogo, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1995.

Sobre Camões:

AA.VV., *Camões e o pensamento filosófico do seu tempo.* Introdução de Luís de Sousa Rebelo, Lisboa, Prelo, 1979. Integra os seguintes estudos: Egídio Namorado, «Camões: poeta-filósofo?» e «Os Lusíadas e os movimentos culturais do século XVI»; Luís de

Sousa Rebelo, «Camões e o sentido da comunidade»; Roger M. Walker, «Reacção ou progresso? Baco ou Vénus? Pergunta a Camões ainda sem resposta»; João Mendes, «O platonismo de Camões».

António José Saraiva, *História da Cultura em Portugal*, Lisboa, 1962.

— *«Ut Pictura Poesis». Estudos sobre a arte d'Os Lusíadas»*, Lisboa, Gradiva, 1992.

António Sérgio, «Questão prévia dum ignorante aos prefaciadores da Lírica de Camões» in *Ensaios*, vol. IV, Lisboa, 1933.

Aurelio Roncaglia, «Os Lusíadas de Camões. Ut Pictura Poesis», Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, Arquivos do Centro Cultural Português, 1975.

Eduardo Lourenço (de Faria), «Camões e a visão neoplatónica do mundo» in *Actas da I Reunião Internacional de Camonistas*, Comissão Executiva do IV Centenário da Publicação de *Os Lusíadas*, Lisboa, 1973.

João de Freitas Branco, *Camões e a música*. Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa, 1982.

Joaquim de Carvalho, «Estudos sobre as leituras filosóficas de Camões» in *Obras Completas*, vol. I, Lisboa, 1987.

J. Vitorino de Pina Martins, «El humanismo en la obra de Camões», Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, Centro Cultural Português, 1982.

José V. de Pina Martins, «Camões et la pensée platonicienne de la Renaissance» in *Visages de Luis de Camões. Conférences*. Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, Centro Cultural Português, 1972.

Pedro Luzes, «O Eros camoniano» in *Páginas do Diário de Notícias dedicadas ao poeta no 4.º centenário da sua morte*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1981.

Stephen Reckert, «"Mudanças e Enganos". Os *Lusíadas* como documento histórico, cultural e literário» in *Actas da I Reunião Internacional de Camonistas*, Comissão Executiva do IV Centenário da Publicação de *Os Lusíadas*, Lisboa, 1973.

Vasco Graça Moura, *Camões e a Divina Proporção*, Lisboa, Difel, 1985.

Sobre a teoria da pintura e das artes plásticas:

Dicionário da Arte Barroca em Portugal. Direcção de José Fernandes Pereira, coordenação de Paulo Pereira, Lisboa, Ed. Presença, 1989.

Joaquim Oliveira Caetano, *O que Janus via*, (Dissertação de Mestrado), Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, 1996.

Nuno Saldanha, *Poéticas da Imagem. A Pintura nas Ideias Estéticas da Idade Moderna*, Lisboa, Caminho, 1995.

Vítor Serrão, *A Pintura Protobarroca em Portugal. 1612-1657*, 2 vols. (Dissertação de Doutoramento), Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1992.

— «Entre a *Maniera* moderna e a ideia do *Decoro*: bravura e conformismo na pintura do Maneirismo português», in *A Pintura Maneirista em Portugal. Arte do Tempo de Camões*, direcção de Vítor Serrão, Catálogo, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1995.

— *O Maneirismo e o estatuto social dos pintores portugueses*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1983.

Lógica e conhecimento (século XVI)

Capítulo Um

A física em Pedro Margalho

Joaquim Cerqueira Gonçalves

1. Filósofo ou teólogo?

Pedro Margalho costuma ser situado entre os teólogos ([1]), o que é por ele próprio assumido, mas tal designação não se estriba na obra que vamos analisar, *Compêndio de Física* (*Phisices Compendium* ([2])), mas, antes, na sua formação académica.

Independentemente do seu próprio testemunho e também dos depoimentos exteriores, é a partir desse texto, aliás de difícil leitura ([3]), que tentaremos esboçar

([1]) O título de teólogo aparece no proémio de *Phisices Compendium*, reconhecido pelo póprio Pedro Margalho, no Proémio, na dedicatória dirigida a D. Diogo de Sousa, e por Aires Barbosa, também no Proémio, ao agradecer o texto de Margalho, bem como na obra deste intitulada *Escólios em Ambas as Lógicas à Doutrina de S. Tomás, do Doutor Subtil Duns Escoto e dos Nominalistas*, trad. Miguel Pinto de Meneses, Ed. Centro de Estudos de Psicologia e de História da Filosofia anexo à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, 1965, p. 78.

Recebeu, em Paris, a sua cultura em Artes e Teologia, tendo exercido o magistério em Valladolid e Salamanca, durante 13 anos, nos Colégios universitários de S. Bartolomeu, por ele mesmo referido, no proémio de *Phisices Compendium*, e de Santiago, onde ensinou Artes e Filosofia Moral. Em 1526, foi preterido no concurso para a cátedra de Prima, de Teologia, na Universidade de Salamanca, a favor de Francisco de Vitória (Cf. J. V. Serrão, *Portugueses no Estudo de Salamanca I (1250-1550)*, Lisboa, 1962, pp. 111, 122, 170, 171, 175); L. de Matos, *Les Portugais à l'Université de Paris entre 1500 et 1550*, Coimbra, 1950, pp. 5, 11.). Margalho vê Salamanca como termo duma espécie de *translatio studiorum*, que vai de Atenas para Salamanca, passando por Paris, desejando porém que o percurso rume em direccção a Portugal (*Escólios...*, p. 83).

([2]) O texto por nós utilizado encontra-se na BN de Lisboa (Res. 1032 A.) Existe também em Coimbra, BN-39-5 (4), Madrid, BN R-10886, e Sevilha, B Colombina 12536.

Trata-se de uma edição in-fólio, com um Proémio e 35 fólios r/v, terminando do seguinte modo: «Vale. Salmantice, 14. Junii». Ao que parece o texto é de 1520.

([3]) Além das dificuldades de natureza caligráfica e das constantes abreviaturas, há também anarquia da distribuição das matérias, onde se misturam apontamentos programáticos, textos alheios, discussões escolásticas e temas de cosmografia: em 1rv e 2r, refere-se, em jeito de índice, à natureza, às causas material e formal, aos elementos, ao movimento, ao infi-

a fisionomia intelectual do pensador luso (1). Objectar-se-á que este percurso hermenèutico é arriscado, visto tratar-se de uma obra escolar, um *compêndio*, onde não se afirma, geralmente, o compromisso e o estilo dos autores, transformados aí em simples mediadores do saber já feito, particularmente o da física, o mais estabelecido de todos, desde a especulação filosófica aristotélica. Por seu turno, Margalho, ocupando-se da física, ao jeito da escola, não tinha, necessariamente, de tomar posição nem imprimir marcas específicas do seu pensamento. Aliás, ele, fiel às tendências da época, parte do princípio de que só poderá avançar com a sua

nito, ao lugar, ao vácuo; em 2r, ocupa-se de alguns temas concernentes à alma; em 3r, entra na análise do «mappa mundi»; em 2v, levanta questões relativas aos montes; em 3v, discute questões de medição do mapa, falando também do mundo habitável; a partir de 3r, até 4r, refere-se aos continentes do «*mappa mundi*»; em 4r, integra princípios epistemológicos; em 4r, até 5r, regressa a questões relativas à natureza, às causas, ao movimento; ao lugar, ao vácuo, ao contínuo, à eternidade do mundo e consigna textos de diversas obras de Aristóteles; em 5r, começa um longo texto «*Sphera a ptolomeo cleomede proclo aratoque deducta*», onde mistura, com os mais diversos temas de cosmografia e de geometria, algumas notas sobre os descobrimentos portugueses e espanhóis, terminando em 13r; daqui, até 26v, retoma a questão e a discussão acerca da substância, dos acidentes, da natureza, forma, matéria, da transformação, da quantidade, dilatação e contracção das formas, do infinito, do movimento, do lugar, do vácuo, do tempo, da alma, discutindo as posições dos pré-socráticos à luz da interpretação aristotélica, tomista, escotista e nominalista; em 26v, até ao fim, aborda uma questão muito discutida, sobretudo nas escolas inglesas, precisamente sobre a dilatação e contracção das formas — «*Incipit tractatus de intensione et remissione formarum*» —, texto que, se excluído, não alteraria a lógica global do *Compendio*, o qual alude também, no seu corpo (19r), à questão da dilatação e contracção das formas. Esta questão da dilatação e contracção das formas é muito importante, para Margalho, embora a considere espinhosa (*senticosa*), situando-se, por isso, nela, em termos de probabilidade (19r). Há diversas obras sobre esta matéria, não sendo fácil averiguar a autoria. Há um texto de Ricardo Swineshead, precisamente com o título que lhe atribui Pedro Margalho. Swineshead é também autor do *Liber calculationum*. Por outro lado, há também um texto de Walter Burley intitulado *De intensione et remissione formarum*.Aliás, Margalho associa Burley a esse texto (27r). Swineshead é um dos *calculatores* do Colégio de Merton. Margalho refere-se frequentemente ao *Calculator* (por exemplo, 21r, 24r).

Na Universidade de Paris, havia tido grande influência Nicolau Oresme que tem uma obra intitulada *Tractatus de figuratione potentiarum et mensurarum difformitatum* (P. Duhem, *Le Système du Monde. Histoire des Doctrines Cosmologiques de Platon à Copernic*, Vol. VII, Ed. Hermann, Paris, 1976, p. 565. Segundo P. Duhem, R. Swineshead foi influenciado pela obra de N. Oresme (p. 614).

(1) Pedro Margalho é de origem alentejana (morreu em Évora em 1556), sentindo-se que cultivava um certo orgulho de ser português, o que se manifesta particularmente nas referências à gesta dos descobrimentos levada a efeito pelos seus compatriotas. Lamenta que os portugueses andem pelas universidades estangeiras e que em Lisboa só haja um professor português: «E, o que sempre lamentei, enquanto o nosso Portugal dá para as outras escolas da Europa preceptores e mestres doutíssimos de quase todas as disciplinas, a Universidade de Lisboa apenas tem um professor português.» (*Escólios em Ambas as Lógicas à Doutrina de S. Tomás, do Doutor Subtil Duns Escoto e dos Nominalistas*, p. 85.)

própria sentença ([1]), depois de referir as posições de S. Tomás de Aquino e de Duns Escoto ([2]). De facto, perpassa o texto do *Compêndio de Física* um difuso eclectismo, por vezes disfarçado por certo vigor discursivo ([3]). Pedro Margalho lida com uma grande variedade de autores antigos ([4]), medievais e já próximos da sua época ([5]). Entram neste último contexto os nominalistas, que são uma insubstituível referência ([6]), ora na posição de adversários a atingir, nunca, porém, com excessos de zelo, ora como exemplo de sentença a reter, entre outras, ora ainda como auxiliares do rigor formal da discussão ([7]).

([1]) Aliás, firmemente exposta: «Respondeo non esse simile» (4b).

([2]) «Sed quia opinio Thome et Scoti semper in philosophia nobis exponenda esse, posteaquam libere fuerimus locuti.» (15r) Fala, aliás, em *in via Thome* e *in via Scoti*, mas também em *in via nominalium* (28r); também em *Escólios em Ambas as Lógicas à Doutrina de S. Tomás, do Doutor Subtil Duns Escoto e dos Nominalistas.*); a opinião de S. Tomás não coincide com a de Escoto e a dos nominalistas (28r); fala em *escotizar* (*scotizando*, 29r), tal como em *nominalizar* e *realizar* (*nominalizando,realizando*, 30r, 34r); mostra-se de acordo com Escoto (7r); diz ainda: «[...] quod non bene sonat:si credimus Scoto» (13r; 14r).

Não é fácil rotular o pensamento de Pedro Margalho — se *tomista*, se *escotista* —, até porque propende mais para a discussão das diversas doutrinas do que para a exposição das suas próprias sentenças, manifestando, contudo, sempre grande liberdade, em cada caso, no momento de escolher.

([3]) Bem próprio de quem é formado em Paris. Em *Escólios*... (p. 80) recomenda, aliás, a Teodósio a exercitar-se nas subtilezas e cavilações da lógica para refutar os dilaléticos parisienses.

([4]) Aristóteles, nome com que encerra o texto do *Compêndio* (35v), é certamente a referência mais abrangente, não devido sobretudo ao facto de continuar a ser uma autoridade, mas por ser a matriz dos compêndios de física da cultura ocidental. Em cosmografia é Ptolomeu, embora se refira também a outros (Aratus, Cleomede, Próculo). Margalho sabe que se impugnava Ptolomeu, mas há aí atenuantes, porque se trata de matérias difíceis (7r). Ptolomeu continua a ser autoridade válida (3r), não obstante ter sido corrigido pelos lusitanos, esses peritos da navegação (6r).

([5]) Está constantemente a aludir à posição dos *neotherici*, os modernos, mencionadamente aos ingleses, em especial os ockhamistas, donde partiu, como se sabe, uma decisiva contribuição — *revolução* — para a ciência moderna (F. Bottin, *La Scienza degli Occamisti. La Scienza Tardo-Medievale dalle origini del Paradigma Nominalista alla Rivoluzione Scientifica*, Rimini, 1982). A sua difusão era grande em Paris, o que provocara enorme agitação, a que não foi indiferente a autoridade eclesiástica. Figura importante desta controvésia é João Buridão (R. Paqué, *Das Pariser Nominalisten Statu*, Berlim, 1970, p. 70), nome que Margalho convoca com alguma frequência.

([6]) Não obstante o paradigma científico de Margalho ser o tradicional, ele é já capaz de avaliar a grande diferença entre a concepção da física aristotélica e a dos nominalistas, mesmo que não adira totalmente a esta, realçando esse momento de viragem ao iniciar a exposição do «Tractatus de intensione et remissione formarum» (27r), reconhecendo, de certo modo, que esta questão vem substituir o conteúdo dos oito livros da *Física* de Aristóteles.

([7]) Em que se torna paradigmático o chamado *princípio de economia* — «não multiplicar as coisas e as razões sem necessidade» —, a que Margalho apela constantemente, sabendo que é usual nos meios ockhamistas, embora não exclusivo destes.

Paradoxalmente, vai ser a partir de teses nominalistas, designadamente ockhamistas, que se compreendem os propósitos da filosofia de Margalho, neste *Compêndio de Física*. A tese da *omnipotência divina*, de enorme abrangência e alcance na especulação de Guilherme de Ockham, tanto pode abalar toda a estrutura e consistência da instância natural (1), como sentir agudamente a necessidade desta, para evitar o da arbitrariedade. Os perigos nominalistas obrigaram a naturalizar (2), impelindo para os horizontes da filosofia tomista, onde, tendencialmente, o estatuto da inteligência lograva prioridade sobre o da vontade. Também Pedro Margalho sente a urgência de estabelecer a ordem qualitativa da natureza, levando-a tão longe quanto possível. No entanto, em termos epistemológicos, o nominalismo e a tese da *omnipotência divina* vão justificar o apelo ao argumento da experiência (3), mostrando, assim, ora que a mente humana não esgota as possiblidades divinas, ora que entre a realidade natural e a inteligência humana pode subsistir um desajuste, a decidir pela consulta do empírico (4) ou pelo grau de probabilidade da sentença (5).

(1) Margalho distingue entre o que é natural e o que é por instituição divina (21r), mas esta não tem de se opor àquele.

(2) A *omnipotência divina* era sobretudo reclamada para explicar alguns factos e doutrinas de que se ocupa a teologia cristã, como, por exemplo, a separação dos acidentes relativamente à substância eucarística (14r), a incarnação, a união hipostática (6v, 1413v), a união e a diferença nas Trindade (7r), etc. Margalho procura procura sempre um esclarecimento racional dessas situações. Se elas não são o produto da natureza, não são, porém, contra esta.

(3) Margalho argumenta frequentemente com os dados da experiência. Não estamos certamente perante uma ciência experimental, mas há já a convicção de que as interpretações legadas pela tradição ou não são suficientes ou são mesmo erradas. Por isso, não se aceita «[...] quod est contra experientiam» (16v); o animal se tem a vista alterada não vê, como mostra a experiência(18v); da experiência dos particulares recebemos a ciência do universal (4r); a ciência das coisas do mundo (4v); somente o que é unívoco é comparável (4v); tábua rasa em que nada está escrito (4v); o recurso à autoridade e à experiência (2v).

É esclarecedora a nota de P. Duhem, ao terminar o seu comentário ao ockhamismo: «En même temps que le Métaphysique a pris conscience de son incapacité à donner à l'homme, sans le secours du dogme religieux, la solution assurée d'une foule de problèmes, la Physique a compris qu'elle était sa véritable nature; elle s'est reconnue science expérimentale.» (*Le Système du Monde. Histoire des Doctrines Cosmologiques de Platon à Copernic*, T. VI, 1976, p. 619.)

(4) Não obstante Pedro Margalho ser um profissional da questão e da discussão, esta não é marcada pela defesa cruzadística de conteúdos, verificando-se, pelo contrário, a admissão de uma ampla gama de possibilidades, correspondendo, neste caso, quer a uma maior versatilidade da ciência da sua época quer à própria tese da *omnipotência divina*, que vedava o caminho de posições unicistas. Como Margalho refere, é preciso ver todas as coisas particulares e nós não as podemos ver (6v).

(5) É muito diversificada e dúctil a forma de argumentação de Pedro Margalho, ora desmontando certezas, ora preparando adesões. Joga-se muito no campo do grau de probabilidades: «probabilis» e «probabilior» (12r, 21r). A versatilidade de terminologia é deveras elucidiativa da sua atitude perante a força das provas: esse argumento «non bene sonare»

Da leitura do *Compêndio de Física* pode deduzir-se que não é legítimo atribuir a Pedro Margalho o título de teólogo, porque, ao contrário do que sucede na *Física* de Aristóteles, não aborda a questão de Deus, no *Compêndio* (1). Por outro lado, contudo, não escasseiam as questões de teologia cristã (2), não com o intuito de mostrar o excesso delas — o seu carácter sobrenatural —, mas, ao contrário, para insistir em que elas não lesam as leis da natureza, mesmo que não decorra desta a sua proveniência. Se houve momentos, na história da teologia cristã, em que se sentia a ambição de contrastar o natural com o sobrenatural, para inculcar a superioridade deste, Margalho, sem negar o milagre (3), tenta prevenir da inconveniência do recurso a este, sem *necessidade* (4).

Se se quiser manter o título de teólogo atribuído a Pedro Margalho, mesmo na leitura do *Compêndio de Física*, entenda-se tal caracterização, a partir desse tex-

(13r, 13v); «dubia involvere multa» (14v); «ista ratio non satisfacit» (16r); «quod non est rationabile» (16r); são muitas as opiniões (4r); «mas se duvidas comigo» (2v); essa interpretação deve entender-se metaforicamente (24r), não obstante a lógica recomendar que as definições devem ser breves e claras, sem metáforas (*Escólios...*, p. 128); por vezes é necessário recorrer à acumulação de argumentos, aliás de ordem muito diversa, como a opinião, a ciência e a fé (21v).

(1) Não por ignorância nem impertinência, mas porque não é no foro da física que deve ter lugar. Aliás, vê-se que conhece a questão da aplicação analógica dos nomes a Deus (13r); por outro lado, reconhece, embora de passagem, a necessidade de ultrapassar a instância da natureza e do movimento, recorrendo a um motor imóvel (4r); contrasta, além disso, a simplicidade de Deus e a composição das criaturas, inclusivamente a os anjos (12r).

(2) Nota, por vezes, o que é doutrina da Igreja (25v), falando mesmo em posições heréticas: «Contra [...] positio est heretica et repugnat fidei» (14v); procura conciliar a Bíblia com a ciência (2v); recomenda que se interprete espiritualmente, a fim de não contrariar a ciência da natureza (2v), mas admite, por outro lado, a diversidade de opiniões dentro da própria teologia. São muitos os factos, as situações e as doutrinas de natureza teológica que Margalho esclarece à luz dos princípios da física, como os acidentes eucarísticos (14r), o mundo temporal (14r), a maternidade divina de Maria, o lugar dos corpos, depois da morte (1v), a situação do corpo de Cristo, entre a morte e a ressurreição (13v), a unidade de Deus na Trindade e na união hipostática (13v), a Unidade de Cristo, verbo que assumiu a humanidade (13r); o corpo de Cristo morto durante três dias (12v), a morte da Mãe de Deus (12v). Não se deve apelar ao milagre quando se pode resolver com a razão (2v); sabe, pela fé, que a matéria foi criada e não é coeterna a Deus (15v), etc.

(3) «[...] non sunt multiplicanda miracula sine necessitate» (15r); não é preciso recorrer a milagres se se pode explicar naturalmente (15r); «[...] non esse miracula ponenda ubi ratione naturali salvari dubia possunt» (2r).

(4) Nunca deve fugir-se à causa universal a não ser que a razão obrigue (34r); «[...] in philosophia nihil asserundum esse sit sine ratione naturali concludente» (15v, 17v); «et non debemus assere in philosophia nisi ratio naturalis vincat» (15v); os filósofos argumentam «in lumine naturali» (15r). Por vezes, seria legítimo aplicar ao *Compêndio* a tendência de redução da teologia à filosofia, notada por M. D. Chenu, em *La théologie comme science au XIIIe. Siècle*, Paris, 1969.

to, no sentido de incumbir à ciência teológica encontrar luz para toda a realidade, mesmo para a que não provém apenas da natureza, servindo, todavia, a constituição desta para ajudar a entender o sobrenatural, cujas manifestações não anulam a natureza, até porque um e outra têm a mesma fonte. É porventura neste horizonte que Pedro Margalho fala de *filósofos cristãos e católicos* (1).

2. Uma razão versátil

Mas se a natureza, objecto da física (2), vai ser ponto consistente de referência, além de se tratar duma natureza mais versátil do que a que foi definida por Aristóteles, como se verá na questão da dilatação (*intensio*) e contracção (*remissio*) das formas, a relação entre a razão e a natureza não mantém a harmonia que lhe era reconhecida na filosofia antiga, designadamente na *Física* do Estagirita (3). Neste domínio, poder-se-ia afirmar que Margalho está mais do lado dos ockhamistas do que do lado de Aristóteles. Com efeito, o pensador português tem aqui, insista-se, como ponto de referência, mais a amplitude da omnipotência divina, que tudo pode fazer, do que o que foi realmente realizado, cujo entendimento, aliás, é susceptível de diversas leituras, por ter por origem um Ser infinito. Enquanto a física de de Margalho está próxima de Aristóteles (4) e de S. Tomás de Aquino (5), a gnosiologia, pelo contrário, ressente-se das tendências modernas (6).

É verdade que podemos ser aqui induzidos em erro, pelo facto de Margalho cultivar a questão pela questão (7), colocando-se em aspectos formais de lógica que

(1) A terminologia é mesmo de Margalho (14v); o que os *católicos* pensam (6v).

(2) A natureza é o princípio do ser e do movimentno (7r); o ser humano é *minor mundus* (4r); há coisas naturais e outras artificais (3v); o composto de matéria e forma é a natureza (3v); a forma é o fim da matéria (3v); somente homens geram homens (3v); tal como afirmava Aristóteles, a matéria quer a forma como a mulher deseja o homem (3v).

(3) Logo no início de *De interpretatione* (16a1-8), Aristóteles estabelece a harmonia entre coisas, palavras e conceitos.

(4) Entretanto, a gnosiologia cristã distancia-se muito de Aristóteles, pois *contra* este é preciso afirmar o conhecimento que Deus tem do que lhe é exterior (12r). Curiosamente, Margalho argumenta com Aristóteles e os filósofos (31v), bem como com Aristóteles e a filosofia comum (32r).

(5) Margalho reconhece, entretanto, que o Doutor Angélico não nega a *omnipotência divina* e a possibilidade de ultrapassar a natureza (14v).

(6) Margalho está constantemente a aludir aos *neotherici*, englobando nessa expressão as tendências recentes.

(7) Mas está consciente de que se não há princípios certos não é possível disputar (3v), devendo ir do mais conhecido — e inato — para o menos conhecido (3v).

tendem a estar cada vez menos apoiados em opções metafísicas ([1]). Ele mesmo assume que, no processo de discussão, tem de comportar-se ao modo de Paris ([2]). No entanto, a versatilidade não reside apenas no intelecto, pois que também a natureza é agora entendida mais elasticamente, se bem mantendo a constituição qualitativa de cada forma ([3]). O estudo, porém, da natureza não é rectilíneo, talvez porque desta se tem uma noção menos rígida e mais complexa ([4]), até porque os descobrimentos portugueses e espanhóis haviam contraditado muito do que se considerava bem estabelecido. Por isso mesmo, passa a ser dado lugar à hipótese, à probabilidade e à diversidade de sentenças ([5]). O conhecimento do livro do mundo faz-se em larga medida pela experiência, se bem que esta seja, muitas vezes, um argumento para confirmar a tese que, por outras vias, se tinha apurado ([6]).

3. Porquê a Física?

Independentemente do valor da física de Margalho, aferido a partir do *Compêndio de Física*, não será mera curiosidade perguntar pela razão que levou um teólogo a ocupar-se desta área de saber, de preferência a outras, mesmo que de teor filosófico.

Já acima foi referido que havia razões para Margalho privilegiar a física, relativamente à teologia — a teologia cristã, evidentemente — já que o objecto desta,

([1]) Escreve W. Risse, em Introdução a *Escólios em Ambas as Lógicas à Doutrina de S. Tomás, do Doutor Subtil Duns Escoto e dos Nominalistas* (pp. XXXVIII): «É certo que com esta concepção de Lógica como teoria da definição e aplicação nominal do conceito Margalho não escreveu um compêndio completamente acabado, mas forneceu uma importante contribuição científica à compreensão sistemática do conjunto da Lógica nos seus fundamentos.»

([2]) 28b. e *Escólios...* (p. 80).

([3]) A tese contrária teria enormes consequências, pois tudo seria, fundamentalmente o mesmo, como Aristóteles notou, relativamente à unicidade da causa, a material, dos pré-socráticos; haveria, designadamente, segundo Margalho, uma única alma em todos os homens (22v), o que a filosofia medieval de tendência cristã sempre impugnou.

([4]) Afastando, contudo, o recurso a causas ocultas e virtuais (14r).

([5]) Aliás, é significativa a terminologia frequentemente utilizada: «supponamus» (2r); «suppono» e «suppositio», aliás, repetidamente, em 9v; «probabile est» (2v); «alii opinantur» (2v); «Et si forte mecum dubitas» (2v); «non alienum videtur neque absurdum» (2v); «Primum rationabiiter dici non potest cum implicet contraditionem [...].» (8r); «Procedas per modum positum supra quoniam non replico: quia diffuse positum est» (8v); «ut ita opinemur» (12r); recorre, por outro lado, ao sentido espiritual, não literal (2v).

([6]) Assim: «[...] quod etiam experientia concludit» (2r); não tem mesmo relutância em recorrer à experiência sensível da mão e dos olhos: «in manu experimur paulatim» (18v, 20r). Refere-se à experiência do calor, estando esta frequentemente associada, no texto de Margalho, precisamente ao calor.

não decorrendo da física e não sendo a esta redutível, nem por isso deveria contradizê-la, significando que o Criador, podendo embora ultrapassar a natureza, mormente um Deus em que fosse acentuada a omnipotência, isto é, a infinitude, não deixa de ser uma Inteligência a cujas coordenadas obedeceria toda a sua obra. Neste contexto, o intelectualismo tomista ([1]) servia melhor os propósitos de Margalho do que o voluntarismo escotista.

Margalho está realmente convencido da prioridade do saber da física para esclarecer toda a realidade criada, todas as manifestações de Deus, a inteligência em que tudo se unifica. Se há outros saberes e mesmo sem lhes aplicar o princípio de economia — não multiplicar sem necessidade as ciências ([2]) —, que funciona, na obra de Margalho, como um constante princípio orientador, não é, contudo, possível prescindir da física, por nela se encontrar tematizada a grande referência — a natureza —, que a vontade divina poderia ultrapassar, mas não contradizer. De certo modo, Margalho parte da *Física* de Aristóteles, já assimilada pelos escolásticos, e aplica-a às grandes questões científicas debatidas na sua época, designadamente aquelas que eram propostas pela teologia.

O relevo dispensado por Margalho à física não é alheio à importância que esse saber assume na obra aristotélica. A tradição filosófica, especialmente a da época medieval, sempre discutiu se na ciência física não se condensa toda a filosofia. Com efeito, tendo esta por objecto a natureza dos seres sensíveis, compostos de acto/potência, e dada a disposição gnosiológica da natureza humana, apetrechada apenas para conhecer o sensível, seria na instância da física que tudo deveria ser esclarecido ([3]). É certo que Aristóteles tem, no seu quadro do saber, outras ciências e aponta, para lá de todas as ciências práticas, poiéticas e especulativas, para o saber do ser enquanto ser ([4]), mas o estatuto desta fica por definir, parecendo

([1]) A questão mais delicada, como se verá na filosofia moderna, versará sobre a causalidade, discutindo Margalho se a eficiência pertence às coisas criadas pela natureza ou por intervenção («institutio») divina (21r). O pensador português sente intensamente esta questão quando alude à dilatação e contracção das formas que, se fossem ao infinito, acabariam com as diferenças. É por isso que, precisamente a esse respeito, ele distingue entre o «posse facere» divino e o «loquamur naturaliter» (19v), tal como entre «de facto» e «de possibili» (19v).

([2]) Por outro lado, cada ciência, como afirmava a epistemologia tradicional, tem os seus próprios princípios, se bem não sejam provados no âmbito dela (15v); o que se pode fazer por pouco não se faz com muito (3v); não recorrer ao plural sem razão e sem necessidade (12v).

([3]) João Duns Escoto será o maior crítico, sobretudo relativamente aos árabes, especialmente Averróis, da tese que tomava a física como a instância epistemológica radical, inviabilizando, por isso, uma *ciência do ser enquanto ser*, que seria a metafísica. Sobre esta questão, abordada por um pensador português, Gomes de Lisboa, ver J. C. Gonçalves, «Frei Gomes de Lisboa», em *História do Pensamento Filosófico Português I, Idade Média,* Org. Pedro Calafate, Lisboa, 1999, pp. 279-295.

([4]) *Metafísica* 1003a20-30.

ser possível tudo integrar dentro da física, mesmo a questão do Ser divino ([1]). Com a exigência deste saber unificador e com as suas indefinições epistemológicas, o Estagirita legou à posteridade uma das mais polémicas questões — a da ontologia/metafísica.

Seja como for, Margalho, no *Compêndio de Física*, não experimenta a necessidade de ultrapassar o seu âmbito, o que não deixa de provocar algum espanto, uma vez que o pensador luso tinha de lidar com entes cuja constituição dificilmente caberia na física ([2]). Dir-se-ia que as funções de um *compêndio* legitimariam esse gratamento disciplinar avulso, independentemente da insuficiência do saber físico que Margalho não pretende denunciar, preferindo acentuar as suas prioridades, pelo menos as suas imprescindíveis vantagens. Ele está bem consciente de que a física é constituída por poucos elementos, mas sobre eles tudo é construído ([3]).

4. O mundo de Margalho

No *Compêndio de Física* parece lícito distinguir um duplo mundo ([4]), mesmo que essa destrinça não tenha aí a robustez teórica que o próprio texto parece conferir-lhe, ao ser dividido em física, entendida ao modo aristotélico, isto é, abordando os princípios da natureza, e geografia — *Sphera* ([5]) —, aliás muitas vezes mescladas ([6]). Por outro lado, estão também aí presentes outras obras do Estagirita, como *De coelo, Meteriologicis, De anima, De sensu et sensato, De memoria et reminiscentia*, etc. Num caso estaria representado o mundo da *Física* de Aristóteles,

([1]) Livro VIII da *Física*.

([2]) Como é o caso de Deus e dos anjos.

([3]) 11v.

([4]) Esta aproximação pode ter a sua origem em Aristóteles que, em *Os Metereológicos* (338a20-338b25), mostra como passa do estudo do movimento natural, de que se ocupa a *Física*, para os fenómenos que, produzindo-se segundo a natureza, conhecem uma ordem menos perfeita do que a da natureza, onde entra a água, a terra, os cometas, etc. Este sentido lato de física é confirmado por Margalho em 11v.

([5]) «Sphera a ptolomeo cleomede proclo deducta» (4v).

([6]) Ao *Compêndio de Física* poder-se-iam aplicar as seguintes palavras, inseridas, aliás, no contexto da análise dos meios científicos ockhamistas: «Le speculazioni dei fisici medievali non si limitarono a presentare nuove ipotesi nei riguardi delle spiegazioni cosmologiche allora vigenti, ma applicarono questo tipo di conoscenza alla descrizione della superficie terrestre allo scopo di allargare e di precisare il bagaglio delle informazioni allora possedute in questioni che certamente non potevano essere risolve soltanto a livello speculativo. Essi, infatti, si impegnarono nella discussione di *questiones* relative alla dimensione e alla forma del cielo e della terra, in particulare alla sua presunta sfericità [...].» F. Bottin, *La Scienza degli Occamisti*. 1982, pp. 265s.

no outro a tradição de Ptolomeu ([1]), mas actualizado ([2]) e vivificado ([3]) pelos dados introduzidos pelos descobrimentos portugueses ([4]) e espanhóis ([5]). Precisamente quando se refere aos portugueses, ele fala em *agora* (*nunc* e *nostro enim tempore*), não já no imutável e eterno ([6]) Mas se o paradigma da física e da cosmologia de Margalho é antigo (Aristóteles, Aratus ([7]), Cleomede ([8]) e Ptolomeu), torna-se importante a introdução levada a efeito por ele de elementos novos, muitos dos quais contribuem para lançar reservas sobre as autoridades consagradas do passado e para facilitar ao pensador português a adopção dos novos horizontes da epistemologia do seu tempo ([9]).

Não obstante o modo de questionar seja o da escola da sua época e ser notória a presença de elementos de que somente os descobrimentos podem ser razão, pode afirmar-se que o paradigma de mundo, tanto no que se refere à natureza como à terra, é o tradicional, isto é, um mundo de formas qualitativas, se bem a geometria e a matemática entrem largamente na análise do *mapa mundi* mais como instrumento de medida do que como paradigma da interpretação da realidade. A leitura do *Compêndio de Física* torna-se por vezes complexa, pelo facto de, por um lado, Pedro Margalho representar o saber do seu tempo, na sensibilidade aos acon-

---

([1]) Refere-se designadamente ao *Almajesto*: «[...] edditione magna quam almagestum vocant librum» (7r).

([2]) As observações das novas terras feitas pelos navegantes corrigiram, muitas vezes, as velhas descrições (6r); mas há cômptuos estabelecidos pelos novos navegadores que não diferem dos de Ptolomeu (3r); à repartição do mundo feita pelos antigos há que acrescentar a América, cuja descoberta Margalho atribui a Vespúcio (3r); há, por outro lado, questões novas, como a da comparação entre o número de cristãos e o de infiéis (3r) ou a do modo de serem baptizados os habitantes da Guiné (3v).

([3]) Margalho está atento não apenas à cosmografia mas também à etnologia, descrevendo alguns costumes dos povos que vão sendo conhecidos (3v), designadamente no que respeita à sua religião (3v); gosta também de registar nomes de terras conhecidas: Lisboa, Toledo, Barcelona, Segóvia (7r).

([4]) «[...] quemadmodum lusitanorum ostendunt navigationes» (7v). Das coisas e feitos lusitanos Margalho sente orgulho, a começar pelas armas das suas insígnias, as cinco chagas (3r).

([5]) Refere-se ao pacto de divisão do mundo, o de Tordesilhas, (3r).

([6]) 9a. Argumenta que os portugueses («Lusitani», 2v) não encontraram, agora (nunc), nas suas navegações, o paraíso terreste, porque não é o paraíso celeste que eles procuram, mas o terrestre.

([7]) Século III a.C.

([8]) Século I a.C.

([9]) Basta atender, uma vez mais, ao que Margalho escreve no início do «Tractatus de intensione et remisisone formarum» (26v), onde passa da tradição parisiense para a inglesa, substituindo de certo modo o conteúdo da *Física* de Aristóteles por esse novo «Tratado»; ver também como a terminologia latina e grega não é já exclusiva, procurando mostrar como se diz em língua bárbara e em língua hispânica (2v), além de distinguir entre o modo de dizer de Ptolomeu e o dos portugueses.

tecimentos e mesmo a algumas tendências científicas, mas, por outro, por ele manter o paradigma da tradição.

De facto, quanto aos princípios fundamentais da sua física — da sua filosofia —, Margalho mantém e acentua o paradigma (1), para usar a terminologia actual, do mundo qualitativo aristotélico-tomista (2), o da realidade diferenciada em formas qualitativas (3), que estavam à beira de serem pulverizadas pela sobreposição do quantitativo, de que os ingleses já iam fazendo um esboço, designadamente no tópico da dilatação e contracção das formas (4), até tudo ficar reduzido à extensão, como acontecerá com a proposta cartesiana.

Estando Pedro Margalho colocado perante situações e riscos novos, como o da ameaça científica da não consideração do teor qualitativo da realidade, é significativo que o nosso compatriota se situe, à semelhança da Aristóteles, perante os pré-socráticos, que tudo reduziam a uma única causa, a material, quando, para conhecer, são necessárias quatro, particularmente a formal, a eficiente e a final. É por isso que, compreensivelmente, as grandes referências são as de Parménides, Anaxágoras e de Melisso (5), que, na interpretação de Margalho, tal como para o Estagirita, não salvaguardavam a diferenciação das formas, mais em perigo nos tempos modernos do que na Antiguidade. Não parece, neste contexto, que Margalho esteja apenas a repetir, embora textualmente por vezes o faça, o Estagirita, mas, antes, a confirmar

(1) Por exemplo, a convergência do movimento para o centro da terra (5v); tudo corre para o seu lugar natural se não for impedido disso (3v); o céu é animado, tendo em si o princípio do seu movimento; é redondo, por a circunferência ser uma figura nobilíssima; o movimento circular é o primeiro e a medida de todos os movimentos (4v); o movimento natural é mais débil no início do que no fim (4v); colocamos em primeiro lugar o que é mais perfeito (4v); o vácuo é o lugar privado de corpo (4r).

(2) A grande questão continua a renovar a dos antigos: ao contrário do que pensavam os pré-socráticos, não basta a matéria, sendo necessário recorrer, como exige Aristóteles, a um segundo princípio, que é aliás o mais importante, a forma, pois o ente natural é o «ens in actu» (12v); a matéria não é ser em acto (12v), mas, sim, a forma; desde Aristóteles que a dinâmica do ser natural é entendida na relação acto/potência, matéria/forma. Margalho tem o cuidado de distinguir o existir «in actu essendi non tamen in actu formali», aproximando-se, assim, de S. Tomás de Aquino, embora julgue estar a traduzir o pensamento do Estagirita (12v).

(3) Todo o ser é forma (7v); a natureza deseja o melhor (4r, 4v); «De natura nihil faciunt frustra» (4v); os seres são óptimos portadores da vida (4v); o primeiro ser comunica ser e vida (4v); só há 4 causas e a final é a mais importante (3v); a natureza, porque deseja o que é melhor, age em função de um fim (4r); os monstros são pecados da natureza (4r); a arte simula a natureza (4r).

(4) Atinge-se a perfeição quando se realiza a sua forma, pelo que esta não poderá ir ao infinito, como o poderia sugerir a doutrina da dilatação e contracção das formas (4r); as substâncias não têm contrário (4r).

(5) Margalho dedica muita atenção a Parménides e Melisso (3v, 12v).

que a questão é — e continuará a ser — a mesma: a tensão entre o qualitativo filosófico e o quantitativo científico.

Na abordagem da natureza entra também a consideração do movimento [1], procurando Margalho salvaguardar a modalidade qualitativa deste, tal como o fizera relativamente à natureza, pondo novamente em causa as posições nominalistas [2]. Margalho seguia, com a atenção característica da escola, as grandes questões do seu tempo, em que estava em germe uma nova noção de causalidade, que não era já de ordem metafísica, o que veiculava decisivas consequências para a relação entre os entes e para a acção humana, o que não seria certamente indiferente a um mestre de moral, que Margalho foi.

Para a história da lógica no século XVI: Pedro Margalho e António de Gouveia

Maria Leonor Xavier

No contexto da cultura europeia do século XVI, em especial na história da lógica, deve sublinhar-se o mérito de dois portugueses, Pedro Margalho e António de Gouveia. De gerações diferentes e com distintos percursos universitários na Europa, ambos deixaram obras de lógica publicadas, ainda que nem um nem outro tivessem confinado a sua actividade ao domínio da lógica, de acordo, aliás, com o carácter de abrangência da cultura dos humanistas do Renascimento.

1. Pedro Margalho e António de Gouveia: os universitários e o respectivo legado escrito

Pedro Margalho recebeu formação universitária, filosófica e teológica em Paris, vindo depois a leccionar filosofia na Universidade de Salamanca, onde também disputou uma cátedra de teologia com Francisco de Vitória. Não obstante ter saído vencido de tal disputa, esta foi o episódio biográfico que maior renome lhe grangeou. De acordo com o seu itinerário escolástico e com o seu legado escrito, Amândio Coxito apresenta-o como filósofo, teólogo e canonista [1]. Uma das três obras que compõem o legado escrito de Pedro Margalho faz jus a estes dois últimos epítetos: *Collectorium omnibus scholasticis utilissimum de horis canonicis, censuris ecclesiasticis et indulgenciis, cum expositione tituli de celebratione missarum*, Salamanca, 1528 [2]. No entanto, as suas outras duas obras conhecidas inserem-se em domínios tradicionalmente integrados na filosofia: no domínio da filosofia natural, inscreve-se a obra *Phisices compendium*, Salamanca (?), 1520, já estudado no capítulo anterior

[1] Cf. *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Lisboa/ São Paulo, Verbo, 1991, vol. 3, col. 641.

[2] Cf. *HISLAMPA. Autores Latinos Peninsulares da Época dos Descobrimentos (1350-1560)*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1993, p. 450.

pelo Prof. Cerqueira Gonçalves; no domínio da lógica, a obra *Margallea logices utriusque scholia in diui Thomae subtilisque Duns doctrina ac nominalium*, Salamanca, 1520. O texto desta edição vem reproduzido na edição de Lisboa, 1965, a mais recente de que dispomos, a única edição bilingue, com tradução portuguesa de Miguel Pinto de Meneses e introdução de Wilhelm Risse.

É esta última edição que se toma por base do presente estudo sobre a obra lógica de Pedro Margalho. Este estudo visa contribuir quer para o conhecimento do conjunto pluridisciplinar das obras de um autor que resiste a alguma interpretação unitária, sem abordagens parcelares por via de distintas especialidades, quer para o não esquecimento ou para o reconhecimento da visibilidade de Margalho na história da lógica do século XVI.

A carreira universitária de António de Gouveia, por seu turno, é marcada pela itinerância: após frequentar o Colégio de Santa Bárbara de 1527 a 1534, onde obtém o grau de Mestre em Artes, desloca-se para Bordéus, onde ensina gramática e línguas clássicas de 1535 a 1537, depois passa brevemente por Toulouse e Avignon, e fixa-se, de 1539 a 1541, em Lyon, foco da cultura humanista de então, como revisor de provas da impressora de Sebastião Gryphe, donde regressa de novo a Paris, ao Colégio de Santa Bárbara, para aí obter a licença de leccionar filosofia. Em Paris, lecciona filosofia e assume a disputa com Pedro Ramo, em defesa de Aristóteles, por ordem de Francisco I, rei de França. Desta disputa, o evento universitário que o afamou, sai vitorioso por proclamação régia, em 1544, ano em que torna a sair de Paris, para não mais aí retornar. Como esta saída seria insuspeitável à luz de tal vitória, Artur Moreira de Sá interroga-se sobre as razões desse abandono e da própria itinerância de António de Gouveia por cidades culturais de França, do que faz um motivo condutor da sua «Introdução» à mais recente edição (Lisboa, 1966) das obras da controvérsia com Pedro Ramo ([1]). Segundo Artur Moreira de Sá, a itinerância de António de Gouveia e a inconsequência da sua vitória em Paris devem-se à suspeição de simpatia com as ideias da Reforma ([2]). Todavia, António de Gouveia não deixou obras de teologia nem é dado como teólogo. Amândio Coxito apresenta-o como filósofo, humanista e jurista ([3]). Faz jus a estes epítetos o conjunto de cerca de trinta títulos, registado no Índice de *Autores*

([1]) Cf. A. Moreira de Sá, «Introdução», in *Comentário sobre as Conclusões e Em defesa de Aristóteles contra as calúnias de Pedro Ramo*, de António de Gouveia, Lisboa, Instituto de Alta Cultura e Centro de Estudos de Psicologia e de História da Filosofia anexo à FLUL, 1966, p. VII.

([2]) Cf. Idem, «Introdução», pp. XXII-XXXVIII.

([3]) Cf. *Logos. Enciclopécia Luso-Brasileira de Filosofia*, Lisboa/ São Paulo, Verbo, 1990, vol. 2, col. 904.

([4]) Cf. *HISLAMPA*, pp. 185-190.

Latinos Peninsulares da Época dos Descobrimentos (1350-1560) [4]. De acordo com este registo, António de Gouveia é predominantemente um jurista, visto que a maior parte desses títulos é de obras jurídicas, incluindo múltiplos comentários a obras de Cícero; é também um humanista, dado o seu conhecimento das línguas e dos autores clássicos, dentro e fora do domínio do direito, como ilustra o facto de ter sido responsável pela publicação de um alfabeto grego, bem como de obras de Terêncio e de Virgílio; é também um filósofo, sobretudo, como comentador e defensor da lógica de Aristóteles.

No que concerne, em especial, ao estudo da lógica, António de Gouveia foi responsável pela publicação de *Porphyrii Isagoge*, Lyon, 1541, e foi autor de três obras reiteradamente publicadas: *Critica Logices pars*, Paris, 1543 e 1545; *De conclusionibus commentarius*, Paris, 1543, 1545, 1550; *Pro Aristotele responsio adversus Petri Rami calumnias*, Paris, 1543. Perdida a primeira, as duas restantes, envolvidas na controvérsia contra Pedro Ramo, encontram-se conjuntamente reeditadas na edição de Lisboa, 1966, com estabelecimento do texto e tradução de Miguel Pinto de Meneses, e introdução de Artur Moreira de Sá.

É esta última edição que se toma por base do presente estudo sobre as obras lógicas de António de Gouveia. Este estudo visa contribuir para o reconhecimento quer de um autor ferido de suspeição no seu tempo e de posterior esquecimento quer de dois textos sobre lógica aristotélica, cujo interesse não se esgota na controvérsia circunstancial com Pedro Ramo.

Pedro Margalho e António de Gouveia: dois portugueses do Renascimento quinhentista, que não se deixam aproximar um do outro senão por afinidades acidentais, como a passagem pela Universidade de Paris em momentos diferentes e a participação em disputas universitárias que ecoaram no tempo.

2. Os lógicos: Pedro Margalho e António de Gouveia

A lógica é, no entanto, aquilo que permite associar Pedro Margalho e António de Gouveia num capítulo comum, como o presente estudo. Cabe, decerto, perguntar se os dois lógicos, Pedro Margalho e António de Gouveia, tratam da mesma lógica ou de duas lógicas dissociáveis entre si. Na realidade, as respectivas abordagens da lógica são tão diferentes entre si que dificilmente fariam supor, por si só, a pertença a uma mesma disciplina, não fosse a diversidade de tradições e de orientações que caracterizam a herança e o estado da lógica no século XVI. Na sua «Introdução» à mais recente edição dos *Escólios em ambas as lógicas à doutrina de S. Tomás, do subtil Duns Escoto e dos nominalistas*, de Pedro Margalho, Wilhelm Risse distingue

sete principais orientações na lógica quinhentista (1), das quais destacamos duas em que é possível filiar, respectivamente, os dois lógicos que nos ocupam: a orientação aristotélica de tendência ciceroniana, em que se inscreve António de Gouveia; e a tradição escolástica de tendências várias, em que se insere Pedro Margalho.

Risse discute a pertinência ou a impertinência de classificar Pedro Margalho como um escolástico decadente, defendendo uma e outra por razões diferentes: a pertinência, pelo carácter fragmentário, fracamente organizado, dos seus *Escólios*; a impertinência, pela profundidade da análise margaliana dos problemas particulares, que são objecto de comentário (2). Ainda que reconhecida essa impertinência, Pedro Margalho não se liberta do preconceito decadentista explícita ou implicitamente associado ao epíteto «escolástico», que mais serve para desclassificar do que para classificar um autor do Renascimento, no parecer de Risse inclusive. Este especialista pretende até evidenciar como Pedro Margalho se afasta da escolástica medieval e acompanha as tendências do seu tempo, acusando certo descentramento da questão dos universais nos seus *Escólios*, de acordo com uma nova tendência da lógica terminista no século XVI, sobretudo em Paris e Salamanca, meios universitários frequentados pelo lógico português (3). Segundo Risse, não interessa tanto a Margalho o estatuto metafísico dos universais quanto a construção de uma teoria do conceito, como fundamento geral da lógica (4).

Diversamente de Risse, que procura vincular a lógica de Pedro Margalho às novas tendências da escolástica sua contemporânea, e desvinculá-la da alta escolástica, o presente estudo visa os comentários lógicos de Margalho na continuidade da escolástica medieval, acentuando a positiva contribuição desta para a história da lógica. Na verdade, a lógica terminista, que Pedro Margalho retoma nos seus *Escólios*, é uma aquisição da Idade Média e constitui mesmo a parte que os lógicos medievais acrescentaram à *logica antiqua* (*logica vetus* e *logica nova*). Como eles não se consideravam medievais, mas modernos, a lógica terminista por eles elaborada recebeu a designação de *logica modernorum* (5). Esta lógica moderna dos medievais versava sobre as propriedades dos termos, pelo que recebeu também a designação de *logica terminorum*. Esta lógica terminista define propriedades dos termos comuns, quer em conformidade com diversos modos de compreensão da

(1) Cf. W. Risse, «Introdução», in *Escólios em ambas as lógicas à doutrina de S. Tomás, do subtil Duns Escoto e dos nominalistas*, de Pedro Margalho, Lisboa, Instituto de Alta Cultura e Centro de Estudos de Psicologia e de História da Filosofia anexo à FLUL, 1965, p. XXVII.

(2) Cf. Idem, «Introdução», p. XXXI.

(3) Cf. Idem, «Introdução», p. XXVIII.

(4) Cf. Idem, «Introdução», pp. XXXII-XXXVIII.

(5) Daí o título de um dos mais importantes estudos de referência sobre a génese da lógica terminista na Idade Média: L. M. de Rijk, *Logica Modernorum. A Contribution to the History of Early Terminist Logic*, Assen, Van Gorcum, vol. I — 1962, vol. II (Partes 1 e 2) — 1967.

sua extensão, dentro e fora de contexto discursivo, quer em função da sua aplicação a coisas particulares. Entre as propriedades dos termos, contam-se a suposição (*suppositio*) e a apelação (*appellatio*), a ampliação (*ampliatio*) e a restrição (*restrictio*), bem como a distribuição (*distributio*). As definições destas propriedades variam conforme os lógicos. Pedro Hispano foi o lógico que fez doutrina nesta matéria. Depois de Pedro Hispano, todas as teorias sobre as propriedades dos termos são variações relativas à doutrina por ele fixada no *Tractatus*, mais conhecido sob o título posterior de *Summule Logicales* (¹). Assim acontece também com o entendimento das propriedades dos termos nos *Escólios* de Pedro Margalho.

Como não poderia deixar de ser, as teorias medievais sobre as propriedades dos termos comuns constituíam vias de abordagem da questão dos universais. Acepções diversas das propriedades dos termos reflectiam posições diversas acerca da questão dos universais. Ora, as três posições, que balizam todas as variações no âmbito desta questão e que se definiram no contexto da escolástica medieval — o intelectualismo tomista, o realismo escotista e o nominalismo —, continuam a ser consideradas e comentadas por Pedro Margalho. De contrário, não se entenderia o título da obra lógica de Margalho: *Escólios em ambas as lógicas à doutrina de S. Tomás, do subtil Duns Escoto e dos nominalistas* (*Logices utriusque scholia in diui Thomae subtilisque Duns doctrina ac nominalium*) (²). É certo que o lógico português não centra a sua análise nem define uma posição clara sobre a natureza dos universais, antes comenta com inteira liberdade crítica as abordagens tomista, escotista e nominalista de problemas técnicos da lógica então em debate. De posições paradigmáticas sobre a questão dos universais, tomismo, escotismo e nominalismo passam a constituir orientações gerais ou correntes no domínio da lógica. Dever-se-á então reconhecer um descentramento da questão dos universais? Ou caberá, antes, supor o tratamento desta questão como fundamental para a resolução de todos os problemas decorrentes da lógica?

Seja como for, a lógica terminista, tão estreitamente associada à questão dos universais, caiu em desuso e não se mantém hoje em vigor quer como capítulo quer como tipo de lógica. A lógica terminista perdeu, de facto, actualidade, mas perdeu-a, sobretudo, na forma ou como modelo de análise da matéria em causa. Esta, a matéria da lógica terminista, mantém-se na ordem do dia, ainda que sujeita

(¹) *Tractatus, called afterwards Summule Logicales*, ed. crítica de L. M. de Rijk, Assen, Van Gorcum, 1972.

(²) Doravante, o título desta obra de Pedro Margalho será, recorrentemente, citado em português, sob a forma abreviada de *Escólios*, a palavra inicial do título da tradução portuguesa de M. Pinto de Meneses. Esta tradução será utilizada para citar o texto em português (pp. ímpares; texto em latim, pp. pares), não obstante algumas deficiências nela reconhecidas: cf. Amândio A. Coxito, *Lógica, Semântica e Conhecimento na Escolástica Peninsular Pré-renascentista*. Coimbra, Biblioteca Geral da Universidade, 1981, p. 198 (n. 142).

a outros tratamentos de ordem técnica e disseminada por várias disciplinas no âmbito da filosofia da linguagem. Propriedades dos termos, como a ampliação, a restrição e a distribuição, converteram-se em operadores de quantificação da lógica de predicados. Propriedades como a suposição e a apelação tornaram-se antecedentes incontornáveis de outras classificações que procedem à análise do sentido dos elementos da linguagem natural, a partir das diversas abordagens das actuais disciplinas da linguagem. É, pois, como antecedente comum das hodiernas teorias do sentido, de múltiplas proveniências disciplinares, que a lógica terminista ou moderna dos medievais mantém um inegável interesse [1]. É, também, desse modo que importa revisitar obras na tradição da lógica terminista, como a de Pedro Margalho.

Em outra tradição, a da lógica aristotélica, inscrevem-se, por seu turno, as obras lógicas de António de Gouveia.

A tradição da lógica aristotélica também atravessou a Idade Média e determinou fortemente o teor da lógica medieval, mas não uniformemente ao longo do tempo. Até ao grande Renascimento de Aristóteles nos séculos XII e XIII, a base do estudo da lógica era principalmente aristotélica mas muito limitada, visto que se reduzia aos dois primeiros livros do *Organon* em versão latina, *Categoriae* e *De Interpretatione*, acrescidos da *Isagoge* ou introdução de Porfírio ao livro das *Categorias*, e de vários comentários de Boécio, responsável-mor pela transmissão da lógica aristotélica à cultura medieval. A partir da redescoberta das demais obras de Aristóteles, dos restantes livros do *Organon* inclusive, durante os séculos XII e XIII, aquilo que constituíra anteriormente a base do estudo da lógica converteu-se em velha lógica (*logica vetus*), confrontada com a novidade da parte recém-redescoberta da lógica de Aristóteles (*logica nova*), centrada na análise silogística do raciocínio. Dividida em velha e nova pelos escolásticos medievais, a lógica aristotélica nunca deixou de integrar, de algum modo, a zona nuclear da disciplina de lógica.

Dada a força modelar de Aristóteles na escolástica medieval, não é de estranhar que a cultura renascentista, assumindo-se em descontinuidade com aquela, relativizasse os seus principais paradigmas, mesmo tratando-se de um clássico, como Aristóteles. O Filósofo, por excelência, para os escolásticos da Idade Média, deixou de constituir a referência incontornável para os escolásticos do Renascimento. Não obstante Aristóteles ter continuado a marcar uma forte presença na cultura europeia do século XVI, essa presença não só se desmembrou em múltiplos aristotelismos, como se tornou possível ignorá-la e recusá-la. Tal é o que se reflec-

[1] Diversamente de Peter Thomas Geach, que retoma literalmente teorias medievais de lógica terminista, para as recuperar ou refutar: cf. *Reference and Generality. An Examination of Some Medieval and Modern Theories*, 3.ª ed., Ithaca/ London, Cornell University Press, 1962.

te também no domínio da lógica. Com efeito, a tradição da lógica aristotélica, apesar do seu prestígio, não atraiu uniformemente todos os lógicos do século XVI: era possível descentrá-la e contorná-la, como fez Pedro Margalho; era possível desprezá-la e combatê-la, como fez Pedro Ramo; era também possível defendê-la e promovê-la, como fez António de Gouveia. Este humanista português afirma-se, de facto, como um aristotélico, no domínio da lógica.

O aristotelismo de António de Gouveia exemplifica uma das múltiplas formas de apropriação do legado aristotélico, na sua época, e caracteriza-se por dois aspectos principais: a forte influência mediadora de Cícero; e a aplicação da lógica silogística à argumentação jurídica. Cícero é, de facto, a par de Aristóteles, uma das fontes mais frequentemente citadas por António de Gouveia, o que torna a sua lógica muito próxima da retórica. O interesse de António de Gouveia pela lógica é, aliás, muito instrumental; trata-se do interesse por uma lógica aplicada ao direito, a área dominantemente contemplada na sua produção literária. António de Gouveia não se ocupou da lógica pela lógica, mas sim por outras razões ou para outros fins: pela aplicação ao direito, enquanto jurista; pelo ensino da filosofia, enquanto professor; pela defesa de Aristóteles, enquanto polemista. De acordo com estes propósitos, as suas exposições de lógica são recorrentemente exemplificadas com temas jurídicos, são pedagogicamente claras e precisas, bem como incisivas e concisas na argumentação contra Pedro Ramo. Por estas e outras razões, as obras de António de Gouveia merecem atenção e estudo, pelo menos tanta quanta já tem merecido Pedro Ramo ([1]).

Pedro Margalho e António de Gouveia: dois lógicos portugueses que aqui se unem para ilustrar o estado da lógica no século XVI, caracterizado não só pela pluralidade de orientações como até pela disparidade de opções na cultura da disciplina.

3. Pedro Margalho e a lógica terminista

Considere-se agora a própria obra de Pedro Margalho, *Escólios em ambas as lógicas à doutrina de S. Tomás, do subtil Duns Escoto e dos nominalistas*. Este título sugere dois aspectos configurantes da obra, a saber: que ela abrange duas lógicas

([1]) Considerando, a título exemplificativo, os seguintes estudos de especialidade: Walter J. Ong, Ramus. *Method, and the Decay of Dialogue. From the Art of Discourse to the Art of Reason*, Cambridge (Mas.)/ London, Harvard University Press, 1958 (refira-se que este estudo indica a Tunísia, como lugar de origem do português António de Gouveia: cf. p. 215); Nelly Bruyère, *Méthode et Dialectique dans l'Oeuvre de La Ramée. Renaissance et Age Classique*, Paris, Vrin, 1984.

distintas; e que ela constitui um comentário das orientações tomista, escotista e nominalista, em lógica. Todavia, o teor da própria obra põe em causa a prioridade destas duas sugestões do título, como motivos de análise. Por um lado, a lógica de que se ocupa Pedro Margalho é, de facto, a lógica dos termos e não é senão para a introduzir ou para actualizar as suas potencialidades de aplicação que ele sai fora do âmbito estrito da mesma. A outra lógica, que os *Escólios* abrangem, nunca aparece, na obra, com uma circunscrição definida. Por outro lado, os *Escólios* não são, na realidade, comentários das correntes tomista, escotista e nominalista, em matéria de lógica. As três correntes são mencionadas com alguma frequência, mas não constituem o objecto dos comentários de Margalho. Este comenta matérias escolarmente estabelecidas e amplamente adoptadas no ensino da lógica do seu tempo, e não é senão pontualmente que ele convoca os pareceres de S. Tomás, Duns Escoto e dos nominalistas. Ademais, o lógico português nem sempre define uma posição clara relativamente a esses pareceres.

Em vez, pois, de seguir as duas sugestões do título, este estudo sobre os *Escólios* de Pedro Margalho parte de duas questões susceptíveis de obter respostas interpretativas, através da análise do texto. A primeira: o texto dos *Escólios* obedece a algum plano de desenvolvimento? A segunda: como se relaciona o autor com as diversas referências da tradição da lógica, que aparecem aludidas na sua obra?

Atenda-se, antes de mais, à questão do plano de desenvolvimento da obra, a fim de se alcançar uma visão panorâmica sobre esta. O texto dos *Escólios* de Pedro Margalho não é um tratado sistemático de lógica, mas é possível apreender nele certa unidade interna e uma linha compreensível de desenvolvimento. A impressão de fraca organização é, porventura, mais aparente do que real, mais superficial do que profunda. Na realidade, os *Escólios* podem dividir-se em duas partes principais. A primeira parte constitui uma apresentação metódica de matéria elementar de lógica, constando de: definições e divisões de noções básicas da disciplina; de divisões múltiplas dos termos; e de alguns elementos sobre as propriedades dos termos (1). A segunda parte, por seu turno, inclui uma crítica pessoal de algumas das definições e divisões anteriormente apresentadas (2) e um desenvolvimento da teoria da suposição, ao serviço do conhecimento da verdade das proposições (3). A primeira parte versa sobre temas basilares de uma introdução à lógica, para se concentrar, logo de seguida, na lógica dos termos, enquanto a segunda, para além

(1) Cf. *Escólios*, «Bases das duas lógicas», pp. 87-127 (86-126).

(2) Cf. *Escólios*, «[Da definição do sinal]», pp. 127-137 (126-136); «[Objecções contra a definição do sinal]», pp. 139-169 (138-168); «Termos categoremático e sincategoremático», pp. 169-197 (168-196); «[Termos complexo e incomplexo]», pp. 197-209 (196-208); «[Termos de primeira e segunda intenção]», pp. 209-219 (208-218).

(3) Cf. *Escólios*, «Das suposições», pp. 219-271 (218-270).

de retomar temas de toda a primeira parte, faz uma incursão no domínio da lógica proposicional; a primeira é semelhante a um manual escolar, enquanto a segunda se assume como um comentário de autor.

Dado que a exposição da matéria precede por inteiro os comentários críticos, não é de estranhar que o tratamento do mesmo tema se distribua por diversos momentos do texto, dando a impressão de alguma desordem na composição. Associando, no entanto, os diversos momentos de abordagem de um mesmo tema, é possível entrever linhas de continuidade de análise, como se procura tornar explícito de seguida.

É abundante a colecção de definições e de divisões que o lógico português agrega na primeira parte da sua obra. Assumindo metodicamente a prioridade da definição sobre a divisão, Margalho começa por apresentar sete definições fundamentais para a lógica: a de sinal (*signum*), a de termo (*terminus*), a da própria definição e suas condições (*diffinitio*), a de definido (*diffinitum*), a de significar (*significare*), a de representar (*repraesentare*), e a de conhecimento (*notitia*) ([1]).

Algumas destas definições iniciais são retomadas e criticadas por imprecisão na referida segunda parte da obra. Nos seus comentários críticos, Pedro Margalho não propõe definições alternativas. É certo que ele toma as definições iniciais como teses contra as quais é possível argumentar. Todavia, a contra-argumentação, a que são sujeitas as definições, visa, não substituí-las, mas sim aperfeiçoá-las, exigindo maior adequação ao definido.

Assim as definições de sinal ([2]) e de significar ([3]) são retomadas e argumentadamente criticadas, em momentos posteriores do texto, por não satisfazerem as condições previamente discriminadas de uma boa definição ([4]).

As próprias noções de definição ([5]) e definido ([6]) são revistas e complementadas num momento posterior dos *Escólios*. O prolongamento da análise do definido, dividido em próximo (*propinquum*) e remoto (*remotum*), é acrescido do conceito de contido no definido (*contentum sub diffinito*) ([7]). A análise das condições de uma boa definição é também retomada e complementada, ulteriormente, pelas seguintes divisões da definição: em nominal (*diffinitio quid nominis*) e real (*diffinitio*

([1]) Cf. *Escólios*, p. 87 (86).

([2]) «Sinal é a coisa significativa de alguma coisa, de algumas coisas, ou de alguma maneira.» *Escólios*, p. 87 (86).

([3]) «Significar é representar à potência conhecente» *Escólios*, p. 87 (86).

([4]) Crítica da definição de sinal: cf. *Escólios*, pp. 127-129 (126-128), 139-141 (138-140), 145-147 (144-146). Crítica da definição de significar: cf. *Escólios*, pp. 149-153 (148-152).

([5]) «Definição é a explicação breve, clara e própria do definido.» *Escólios*, p. 87 (86).

([6]) «Definido é o que se explica com brevidade, clareza e propriedade.» *Escólios*, p. 87 (86).

([7]) Cf. *Escólios*, pp. 131-135 (130-134).

quid rei); da definição real, em quiditativa (*quidditatiua*) e discretiva (*discretiua*); da definição quiditativa, em metafísica (*methaphysica*) e natural (*naturalis*), bem como em formal (*formalis*) e material (*materialis*) ([1]).

Antes, porém, de tornar explícitas tais divisões da definição, Margalho começa desde logo a aplicar o processo da divisão às noções elementares previamente definidas. São inicialmente sujeitas a divisão as noções de representar, de significar e de termo. Algumas das divisões formuladas são igualmente sujeitas a revisão crítica, na segunda parte do texto.

A noção de representar ([2]) aparece de imediato associada a uma divisão em três modalidades: activamente (*actiue*), formalmente (*formaliter*) e instrumentalmente (*instrumentaliter*) ([3]). Esta divisão não é contiguamente explicada nem ulteriormente revista.

O processo de divisão da noção de significar é, inicialmente, mais desenvolvido, visto que a primeira divisão se desdobra em várias subdivisões. Significar divide-se, antes de mais, em duas modalidades principais: significar naturalmente (*naturaliter*) e significar convencionalmente ou por imposição (*ad placitum; ex impositione*). Por um lado, a modalidade natural subdivide-se em três: própria (*proprie*), comum (*communiter*) e por instinto da natureza (*ex instinctu naturae*). Por outro lado, a modalidade convencional ou por imposição subdivide-se em duas, própria (*proprie*) e imprópria (*improprie*), e esta última subdivide-se ainda em três: respectiva (*respective*), por concomitância ou analogia e semelhança (*per concomitantiam vel analogiam et similitudinem*), e pelo uso (*ex usu*). Alguns dos dados desta análise inicial da função de significar ([4]) voltam a estar em foco a propósito de uma revisão da classe dos termos convencionalmente significativos ([5]). Nesse âmbito, Margalho critica, em especial, a permutabilidade entre significar convencionalmente e significar por imposição, argumentando a favor da distinção entre estas duas modalidades.

É, aliás, à noção geral de termo ([6]), que o autor dos *Escólios* aplica exaustivamente o método da «divisão lógica», assumida como o processo adequado de ex-

---

([1]) Cf. *Escólios*, pp. 129-137 (128-136). A acepção do género e da diferença na definição: cf. *Escólios*, pp. 141-143 (140-142).

([2]) «Representar é produzir conhecimento ou ser conhecimento.» *Escólios*, p. 87 (86).

([3]) Cf. *Escólios*, pp. 87-89 (86-88). Estreitamente articulada com a noção de representar, vem a noção de conhecimento, da qual só posterior e acidentalmente Margalho alude a uma divisão: a divisão do conhecimento em distinto (*notitia distincta*) e confuso (*notitia confusa*): cf. *Escólios*, p. 155 (154).

([4]) Cf. *Escólios*, pp. 89-91 (88-90).

([5]) Cf. *Escólios*, pp. 153-159 (152-158).

([6]) «Termo é o sinal constitutivo da oração, ou então o sinal que significa naturalmente ou convencionalmente.» *Escólios*, p. 87 (86).

posição da noção mais comum de termo, provendo à decomposição dessa noção em noções subordinadas ([1]). Não se trata, porém, de um processo de análise dos termos, constituído por uma divisão principal e uma cadeia de subdivisões subordinadas, como aquele que caracteriza a exposição da noção de significar. Trata-se, agora, de um processo de divisões sucessivas, não subordinadas umas às outras, mas contiguamente expostas, algumas delas desdobradas em subdivisões internas. De facto, Pedro Margalho colecciona cerca de treze divisões dos termos, que expõe sucessivamente, sujeitando algumas delas a crítica ulterior. De acordo com o registo do lógico português, os termos dividem-se: em significativo (*significatiuus*) e não significativo (*non significatiuus*); em mental (*mentalis*), vocal (*vocalis*) e escrito (*scriptus*); em categoremático (*cathegorematicus*) e sincategoremático (*syncathegorematicus*); em absoluto (*absolutus*) e conotativo (*connotatiuus*); em complexo (*complexus*) e incomplexo (*incomplexus*); em termo de primeira intenção (*terminus primae intentionis*) e termo de segunda intenção (*terminus secundae intentionis*); em transcendente (*transcendens*) e não transcendente (*non transcendens*); em sinónimos (*synonymi*) e não sinónimos (*non synonymi*); em pertinentes (*pertinentes*) e impertinentes (*impertinentes*); em absoluto (*absolutus*) e relativo (*relatiuus*); em equívoco (*aequiuocus*) e unívoco (*uniuocus*); em opostos (*oppositi*) e não opostos (*non oppositi*) ([2]); e, por fim, em colectivo (*collectiuus*), divisível (*diuisiuus*) e misto (*mixtus*) ([3]).

Ainda que este conjunto de divisões dos termos não constitua um sistema coeso, é possível entrever formas de articulação entre elas e agrupá-las segundo afinidades mais ou menos extrínsecas, a partir da própria exposição margaliana. Entre as afinidades susceptíveis de constituir critérios de agrupamento, podem contar-se as três seguintes: a de ser uma divisão que comporta subdivisões; a de ser uma divisão que classifica, não termos individualmente tomados, mas relações de termos; a de ser uma divisão sujeita a revisão crítica, por parte de Pedro Margalho.

Considere-se, antes de mais, o grupo das divisões que comportam subdivisões. São as seguintes, as classes de termos, obtidas através das divisões principais, que se revelam, por sua vez, divisíveis: a dos termos significativos; a dos termos mentais; a dos termos categoremáticos e a dos termos sincategoremáticos; a dos termos conotativos; a dos termos complexos; a dos termos sinónimos; a dos termos pertinentes; a dos termos relativos; a dos termos equívocos e a dos termos unívocos; por fim, a dos termos opostos. Há cruzamentos entre estas classes, dado que algumas delas entram na definição de algumas outras, como, por exemplo, a classe dos termos categoremáticos intervém na definição dos termos opostos, ou na análise dos termos unívocos. No entanto, não há articulação sistemática entre as

([1]) Cf. *Escólios*, p. 93 (92).
([2]) Divisões expostas ao longo de *Escólios*, pp. 93-113 (92-112).
([3]) Divisão acrescentada em *Escólios*, p. 151 (150).

diversas classes saídas do primeiro nível de divisão dos termos. Cada uma dessas classes reinicia autonomamente um processo de divisões.

Os termos significativos dividem-se em significativos naturalmente de modo próprio (*naturaliter proprie*) e significativos convencionalmente de modo próprio (*ad placitum proprie*) ([1]), em conformidade, aliás com a divisão principal da noção de significar. Os termos mentais dividem-se em ultimados (*ultimati*) e não ultimados (*non ultimati*), respectivamente, não subordinados e subordinados a outro termo na significação ([2]). A divisão dos termos em categoremáticos e sincategoremáticos comporta uma tripla subdivisão para as duas classes, a saber: os termos categoremáticos podem ser tais na significação (*significatione*), na função (*officio*), e na significação e na função simultaneamente; de modo semelhante, os termos sincategoremáticos podem ser tais na significação, na função e em ambas ao mesmo tempo ([3]). A classe dos termos categoremáticos, em especial, é ainda passível de mais duas divisões: a divisão em comuns (*communes*) e singulares (*singulares*) ([4]); e a divisão em finitos (*finiti*) e infinitos (*infiniti*) ([5]). A classe dos termos categoremáticos comuns é particularmente importante para a concepção margaliana de uma das propriedades dos termos, a apelação, posto que são estes termos comuns, aqueles que se definem por uma qualidade apelativa ([6]).

Quanto à classe dos termos conotativos, isto é, dos que têm mais do que um significado, ela é passível da divisão em duas modalidades da conotação, a intrínseca (*intrinsice*) e a extrínseca (*extrinsice*) ([7]). Também a classe dos termos complexos é passível de uma divisão em duas modalidades de complexão, a saber, distante (*distans*) e indistante (*indistans*), ou seja, com e sem interposta conjunção ([8]). Os termos sinónimos podem sê-lo de modo restrito e de modo lato, dividindo-se em sinónimos apenas na significação essencial (*essentiali significatione tantum*) e sinónimos em ambas as significações, essencial e acidental (*essentiali et accidentali*) ([9]). Os termos pertinentes, por seu turno, dividem-se em díspares (*disparati*) e ilativos (*illatui*), e estes, em convertíveis (*conuertibiles*) e não convertíveis (*non conuertibiles*) ([10]). Os termos relativos dividem-se em relativos de substância (*substantiae*) e relativos de acidente (*accidentis*); ambas estas classes subdividem-se em relativos de

([1]) Cf. *Escólios*, p. 93 (92).
([2]) Cf. *Escólios*, p. 95 (94).
([3]) Cf. *Escólios*, p. 95 (94).
([4]) Cf. *Escólios*, p. 95 (94).
([5]) Cf. *Escólios*, pp. 103-105 (102-104).
([6]) «Comum é a dicção de qualidade apelativa.» *Escólios*, p. 95 (94).
([7]) Cf. *Escólios*, p. 97 (96).
([8]) Cf. *Escólios*, pp. 97-99 (96-98).
([9]) Cf. *Escólios*, pp. 99-101 (98-100).
([10]) Cf. *Escólios*, pp. 101-103 (100-102).

identidade (*identitatis*) e de diversidade (*diuersitatis*); a subclasse dos relativos de substância e identidade subdivide-se ainda em recíprocos (*reciproca*) e não recíprocos (*non reciproca*) ([1]). A divisão basilar na tradição da *logica vetus*, entendida como uma divisão de termos em equívocos e unívocos, vem associada, na exposição de Margalho, à ordem seguinte de subdivisões: os termos equívocos dividem-se em equívocos por acaso (*a casu*) e equívocos por intenção (*a consilio*); os termos unívocos dividem-se em denominativos (*denominatiui*) e não denominativos (*non denominatiui*); os denominativos deixam-se sobredeterminar *secundum vocem*, *secundum rem* e segundo ambos os critérios, e deixam-se ainda dividir em concretos (*concreti*) e abstractos (*abstracti*), pelo menos no parecer dos lógicos realistas ([2]). Por fim, a classe dos termos opostos divide-se em quatro subclasses: a dos contrários (*contrarii*), a dos contraditórios (*contradictorii*), a dos privativamente opostos (*priuatiue oppositi*) e a dos relativamente opostos (*relatiue oppositi*) ([3]).

É também possível agrupar, entre as divisões iniciais, aquelas que classificam, não termos individualmente tomados, mas relações de termos. Pertencem indubitavelmente a este grupo as seguintes divisões de termos: em sinónimos e não sinónimos; em pertinentes e não pertinentes; em opostos e não opostos. Qualquer destas determinações classifica uma relação de pelo menos dois termos.

Mais significativo acerca da marca pessoal que Pedro Margalho imprime na sua exposição de lógica terminista é, porventura, o grupo das divisões que são sujeitas a revisão crítica na segunda parte dos *Escólios*. Pertencem a este grupo as seguintes divisões de termos: em significativo naturalmente e significativo convencionalmente; em mental, vocal e escrito; em categoremático e sincategoremático; em complexo e incomplexo; por fim, em termo de primeira intenção e termo de segunda intenção. A primeira destas divisões é uma subdivisão dos termos significativos e é sujeita a uma revisão crítica das definições previamente dadas de significar naturalmente e de significar convencionalmente ([4]). Na revisão crítica da tripla divisão dos termos em mental, vocal e escrito, está sobretudo em questão a imprecisão da definição de termo escrito e a distinção entre termo vocal e termo escrito ([5]). A crítica da divisão nuclear dos termos em categoremáticos e sincategoremáticos perfaz uma secção autónoma do texto dos *Escólios*. Através de um denso processo de argumentação técnica e exemplificada, Margalho denuncia insuficiências nessa divisão e inconveniências na sua aplicação ([6]). Igualmente su-

([1]) Cf. *Escólios*, p. 105 (104).
([2]) Cf. *Escólios*, pp. 105-109 (104-108).
([3]) Cf. *Escólios*, pp. 111-113 (110-112).
([4]) Cf. *Escólios*, pp. 153-159 (152-158).
([5]) Cf. *Escólios*, pp. 159-169 (158-168).
([6]) Cf. *Escólios*, pp. 169-197 (168-196).

jeitas a uma cerrada contra-argumentação são as divisões dos termos em complexo e incomplexo ([1]), e em termo de primeira intenção e termo de segunda intenção ([2]).

Todavia, aquilo que Margalho não faz nos seus *Escólios* é tornar explícitas as conquências da sua argumentação crítica. Na verdade, o texto não dá resposta à pergunta: qual o objectivo da argumentação margaliana contra as referidas divisões? Não se percebe se é apenas corrigi-las e redefini-las, ou substituí-las, ou se é eliminá-las pura e simplesmente. Nenhuma alternativa é dada à eliminação pura e simples. No entanto, mesmo depois da crítica, tais divisões não deixam de ser instrumentalmente usadas. A reformulação da lógica terminista, tal como os comentários de Pedro Margalho parecem exigir, não vem expressa nos *Escólios*. Outra obra seria necessária para o efeito.

Antes, porém, de passar à segunda parte dos *Escólios*, que inclui os comentários críticos às definições e divisões da primeira parte, Pedro Margalho conclui esta com uma exposição sobre as propriedades dos termos, a parte nuclear da lógica terminista. Margalho faz uma breve análise das quatro seguintes propriedades: a suposição (*suppositio*); a ampliação (*ampliatio*); a restrição (*restrictio*); e a apelação (*appellatio*). Essa análise consta da definição da propriedade, da divisão desta em espécies e da enunciação de regras respectivas ([3]). As três primeiras propriedades agrupam-se em torno do significado material, ou, por outras palavras, da denotação, referência e extensão, enquanto a apelação concerne ao significado formal, isto é, à conotação, ou à compreensão do termo comum ([4]). A ampliação ([5]) e a restrição ([6]) são propriedades relativas à própria suposição dos termos. A ampliação faz-se através dos verbos e advérbios, termos ampliativos, que alargam a suposição dos termos precedentes para tempos diferentes ([7]). A restrição, por seu turno, realiza-se através dos casos oblíquos, dos adjectivos e dos advérbios, que recebem o nome de «determinação» (*determinatio*), pela função restritiva que exercem sobre a suposição dos termos determináveis ([8]). A suposição é, portanto, uma propriedade cen-

([1]) Cf. *Escólios*, pp. 197-209 (196-208).

([2]) Cf. *Escólios*, pp. 209-219 (208-218).

([3]) Cf. *Escólios*, pp. 117-127 (116-126).

([4]) «Apelação é o termo conotativo que denota que o seu significado formal convém ou não convém a uma coisa segundo a exigência da cópula. Por isso, a apelação convém ao termo em razão do significado formal, assim como a suposição, a ampliação, e a restrição convêm ao termo em razão do significado material.» *Escólios*, pp. 123-125 (122-124).

([5]) «Ampliação é o termo que supõe em ordem a vários verbos, isto é, a ampliação é o termo que se verifica segundo o termo ampliativo.» *Escólios*, p. 121 (120).

([6]) «Restrição é o termo que é coarctado por outro quanto à suposição ou acepção» *Escólios*, p. 123 (122).

([7]) Cf. *Escólios*, pp. 121-123 (120-122).

([8]) Cf. *Escólios*, p. 123 (122).

tral ou principal, sem a qual não há ampliação nem restrição, e é também aquela à qual Pedro Margalho dá mais atenção.

A suposição é a primeira propriedade a ser introduzida, através de uma definição (1) e de uma divisão em cinco géneros, a saber: singular (*singularis*) e comum (*communis*); material (*materialis*) e pessoal (*personalis*); e, ainda, simples (*simplex*) (2). Margalho não se detém na análise de todos estes géneros. Se o texto permite distinguir com clareza entre as suposições singular e comum, bem como entre estas e a suposição simples, o mesmo já não acontece para a distinção entre as suposições material e pessoal. Enquanto a suposição singular se distingue da comum, como a referência singular de um nome próprio, ou expressão equivalente, se distingue da extensão de um nome comum (3), a suposição comum distingue-se da simples, como a extensão, da compreensão abstracta de um termo comum (4). Em contrapartida, a suposição material parece referir-se à natureza do próprio termo que supõe, e, da suposição pessoal, nenhum esclarecimento especial é dado (5). Margalho preocupa-se mais com outra divisão da suposição, em confusa (*confusa*), distributiva (*distributiua*), determinada (*determinata*) e discreta (*discreta*). Estas são as espécies de suposição, que se aplicam, sob várias combinações, à subdivisão das suposições em comum, material e pessoal, e que se especificam através da enunciação de regras (6). Para além destas, cabem ainda no âmbito da exposição elementar sobre a suposição dois conceitos funcionais da maior importância para o desenvolvimento margaliano do tema da suposição: as noções de descida e de subida, pelas quais se transita, respectivamente, do plural para o singular e do singular para o plural, em conformidade com a suposição do termo em causa (7).

(1) «Suposição é o termo verificável tomado em vez do seu significado.» *Escólios*, p. 117 (116). Amândio A. Coxito salienta o carácter estritamente semântico desta definição, como uma singularidade de Margalho na tradição dos lógicos terministas: cf. *Lógica, Semântica e Conhecimento*, p. 234.

(2) Cf. *Escólios*, p. 117 (116).

(3) «A suposição divide-se em comum e singular. Suposição singular é o termo tomado singularmente. Por isso, todo o nome próprio ou comum com um pronome demonstrativo ou adicionado de um nome próprio supondo no caso recto, supõe singularmente. Suposição comum é o nome apelativo que supõe comummente.» *Escólios*, pp. 117 (116).

(4) «Um termo supõe simplesmente, quando supõe pelo seu significado adequado, [...]. Chamo significado adequado do termo àquilo que é significado em abstracto pelo termo concreto, como, ao dizer «o homem é uma espécie», o termo «homem» supõe simplesmente, e o termo espécie metafisicamente, porque, logicamente falando, talvez supusesse materialmente.» *Escólios*, p. 117 (116).

(5) Cf. *Escólios*, p. 117 (116).

(6) Cf. *Escólios*, pp. 117-121 (116-120).

(7) «Efectivamente, descida é a consequência que se forma dum termo comum para o mesmo, tomado com um pronome demonstrativo. A subida faz-se pelo modo contrário. Na subida e na descida põe-se sempre a chamada constância com a partícula «e assim sucessi-

Com efeito, os processos de subida e de descida são postos ao serviço de um dos dois principais propósitos do segundo e último desenvolvimento sobre a suposição nos *Escólios*. Trata-se de um desenvolvimento muito mais extenso do que o primeiro, e não meramente introdutório e expositivo, como este, mas problematizador, exemplificativo e argumentativo, no mesmo estilo da crítica às definições e divisões iniciais. Esta crítica e a segunda exposição sobre a suposição constituem, aliás, aquilo que acima este estudo propôs considerar como a segunda parte, e a mais singularmente margaliana, dos *Escólios*. As últimas análises sobre a suposição, nesta obra, obedecem de facto a dois propósitos fundamentais: o primeiro é o conhecimento da suposição de um termo, através da sua verificação ([1]); o segundo é o conhecimento da verdade ou da falsidade das proposições, através da suposição dos seus termos ([2]). Se a verificação (*verificatio*) é a noção funcionalmente necessária à realização do primeiro propósito ([3]), a concretização do segundo obriga a retomar as funções da descida e da subida, com o conceito inerente de constância ([4]). Os propósitos enunciados evidenciam a razão pela qual Pedro Margalho apostou na lógica terminista: esta configura-se como introdução adequada à lógica proposicional e, em geral, à lógica do raciocínio. A lógica terminista afirma-se, assim, segundo Margalho, como parte fundante da lógica.

Recorde-se, entretanto, que o título da obra lógica de Pedro Margalho anunciava o comentário às posições de São Tomás, de Duns Escoto e dos nominalistas. Se tais posições não são propriamente comentadas, elas também não são ignoradas. De facto, os realistas, S. Tomás e os nominalistas são citados em diversos passos da obra de Margalho, a respeito de vários temas técnicos em discussão. A contenda entre realistas e nominalistas ressalta em, pelo menos, três momentos: acerca dos denominativos, a distinção entre concreto e abstracto é reconhecida pelos realistas,

---

vamente» no antecedente.» *Escólios*, p. 121 (120). Segundo Amândio A. Coxito, a preocupação com a definição de subida e descida é uma característica dos escolásticos peninsulares, sendo a definição dada por Margalho uma das mais simples: cf. *Lógica, Semântica e Conhecimento*, p. 223 (n. 75).

([1]) Propósito perseguido ao longo de *Escólios*, pp. 219-233 (218-232).

([2]) Propósito perseguido ao longo de *Escólios*, pp. 233-271 (232-270).

([3]) «Verificação é o termo que se predica verdadeira e afirmativamente de alguma coisa. É boa, por isso, esta consequência: um termo verifica-se do pronome que demonstra uma coisa; logo, supõe por essa coisa.» *Escólios*, p. 219 (218); «Se perguntares se todo o termo que se verifica do pronome demonstrativo supõe alguma coisa, responde-se: fora das proposições reflexivas costuma-se geralmente conceder que o verificável e a suposição são termos convertíveis» *Escólios*, p. 223 (222).

([4]) Rever nota 7 da p. 413; «Porém, achados os extremos pela suposição deles, nas proposições categóricas ver-se-á a verdade ou falsidade da proposição subindo ou descendo. Com efeito, pela subida alcança-se a verdade da proposição, e pela descida a falsidade.» *Escólios*, p. 235 (234).

mas não pelos nominalistas ([1]); acerca do que pode ser objecto de negação nos termos privativos, a distinção entre potência e aptidão é reconhecida pelos realistas, mas não pelos nominalistas ([2]); acerca do definido, a distinção do definido em próximo e remoto é também reconhecida pelos realistas, mas não pelos nominalistas ([3]). De acordo com estes destaques, os realistas preconizam mais distinções do que os nominalistas. Uma só vez, porém, Margalho põe de acordo entre si os realistas, S. Tomás e alguns nominalistas, acerca da atribuição de uma espécie de apelação, a apelação de razão, aos termos absolutos ([4]). Relativamente a realistas e a nominalistas, Pedro Margalho procura manter uma posição equidistante. Se o lógico português parece conceder alguma prioridade aos realistas relativamente aos nominalistas, consultando aqueles antes destes ([5]), a verdade é que, na exposição de um tema determinado, que requeira a consideração dos dois pontos de vista, ora são os realistas ora são os nominalistas que têm prioridade ([6]). O autor dos *Escólios* evita tomar partido por uns ou por outros e não chega a discutir as questões de fundo, que dividem realistas e nominalistas, apenas observa divergências pontuais, segundo as oportunidades criadas pelos seus próprios motivos de exposição.

Autoridade não menos incontestada e até, por vezes, expressamente seguida, é a de S. Tomás de Aquino. Realmente, Margalho evoca com alguma frequência, nos seus *Escólios*, o nome de S. Tomás: ora convocando o parecer tomista ao serviço da sua própria argumentação, como no âmbito da crítica à definição de imposição ([7]);

([1]) Cf. *Escólios*, pp. 107-109 (106-108).

([2]) Cf. *Escólios*, p. 113 (112).

([3]) Cf. *Escólios*, p. 135 (134).

([4]) «Todavia, segundo a opinião dos realistas, de S. Tomás, e dalguns nominalistas, os termos absolutos também apelam sobretudo com a apelação de razão. Por isso, sempre que aquele que responde acrescenta a um termo *in quantum* (enquanto), *ea ratione* (por esta razão), ou *secundum quod* (no sentido de que) tomando-o especificamente, pretende explicar a apelação de razão.» *Escólios*, p. 125 (124).

([5]) «[...] embora nós tenhamos colhido os termos, primeiro, dos autores realistas, e, depois, dos autores nominalistas» *Escólios*, p. 109 (108).

([6]) Prioridade do ponto de vista realista, acerca da suposição simples: «Chamo significado adequado do termo àquele que é significado em abstracto pelo termo concreto, como, ao dizer "o homem é uma espécie", o termo "homem" supõe simplesmente, e o termo "espécie" metafisicamente, porque, logicamente falando, talvez supusesse materialmente.» *Escólios*, p. 117 (116). Prioridade do ponto de vista nominalista, acerca do contido no definido: «Na verdade, por contido no definido não entendo outra coisa senão o seu significado ou significados; ou então, se o definido for um nome apelativo, o contido no definido são os nomes próprios contidos em tal apelativo; por exemplo, no definido desta definição "animal racional" estão contidos Pedro e Martinho; ou ainda segundo os Realistas, porque o definido é uma natureza específica, o contido no definido são as naturezas singulares.» *Escólios*, p. 129 (128).

([7]) Cf. *Escólios*, p. 155 (154).

ora tomando o parecer tomista como uma opinião provável, sem a perfilhar obrigatoriamente, como seja a tese da negação de partes a um termo mental ([1]); ora suscitando do parecer tomista a formulação de algum problema, como o problema de saber que cópula usar para verificar os termos de uma proposição necessária, partindo do parecer, comum a S. Tomás e a muitos nominalistas, de que o verbo, nesse género de proposições, está desligado do tempo ([2]); ora preconizando mesmo sem reserva o parecer tomista, como aquele que estende a alguns sincategoremas, de valor universal, a capacidade de fazer com que a suposição do termo mediato seja comum e confusa apenas ([3]). Todavia, S. Tomás de Aquino é uma referência influente, não apenas nem sobretudo na história da lógica, mas, principalmente, na história da filosofia e da teologia, e Pedro Margalho não o ignora como tal. Como teólogo, S. Tomás aparece, nos *Escólios*, autorizando como verdadeira uma proposição teológica, susceptível de servir de exemplo para a análise da descida dos termos nas proposições copuladas ou disjuntas ([4]). Como filósofo, S. Tomás aparece, sobretudo, associado à teoria da dupla analogia do ente, que assegura a relação quer entre substância e acidente quer entre Criador e criatura. A filosofia tomista da analogia do ente intervém, a título ilustrativo, na argumentação dos *Escólios* em torno da acepção lógica de analogia ([5]). Desse modo, porém, esta acepção deixa-se determinar mediatamente por aquela filosofia: a noção lógica dos termos análogos deve ser tal que não proiba, antes permita afirmações, como as teses fundamentais daquela teoria filosófica.

Os lógicos que, segundo Pedro Margalho, melhor defendem uma acepção de analogia compatível com a analogia tomista do ente não são os realistas, pois Escoto é dado por vencido nesta contenda ([6]); são, antes, dois nomes muito diferidos entre si no tempo, mas duas referências incontornáveis da história da lógica: Aristóteles e Pedro Hispano. É, reiteradamente, em concordância com ambos que Pedro Margalho se coloca na questão da analogia ([7]). Para além desta questão, Pedro Hispano e Aristóteles são também pontualmente mencionados nos *Escólios*, a vários respeitos.

Pedro Hispano faz autoridade em matéria de contrários ([8]) e de suposição ([9]). Contudo, há diferenças apreciáveis entre Pedro Hispano e Pedro Margalho, quanto

([1]) Cf. *Escólios*, p. 161 (160)
([2]) Cf. *Escólios*, p. 223 (222).
([3]) Cf. *Escólios*, p. 263 (262)
([4]) Cf. *Escólios*, p. 261 (260).
([5]) Cf. *Escólios*, pp. 227-233 (226-232).
([6]) Cf. *Escólios*, p. 227 (226).
([7]) Cf. *Escólios*, pp. 227-229 (226-228).
([8]) Cf. *Escólios*, p. 111 (110).
([9]) Cf. *Escólios*, p. 225 (224).

à divisão e classificação da suposição. Ademais, Pedro Margalho ou não parece dar-se conta ou não quer dar conta de uma significativa divergência com Pedro Hispano, a respeito da apelação, que, segundo o mais célebre lógico português, é uma propriedade do termo que se aplica a algo realmente existente ([1]); esta é uma cláusula obviamente não partilhada por uma noção de apelação, que apenas concerne ao significado formal do termo, como é o caso da noção margaliana ([2]). Há, pois, uma distância entre os dois cultores portugueses da lógica terminista, que não pretende ser ostensiva, mas que merece ser advertida e ponderada.

Aristóteles, por seu turno, é quase sempre referido, nos *Escólios*, em articulação expressa com títulos relativos a partes da sua obra lógica, o *Organon*. Nas partes inicial e final do livro das *Categorias*, encontra Margalho a fonte primitiva das últimas divisões de termos, apresentadas segundo a ordem da exposição escolar habitual: a divisão dos termos em equívocos e unívocos («Antepredicamentos») e a divisão dos termos em opostos e não opostos («Postpredicamentos») ([3]). O mesmo é reconhecer na *logica vetus*, uma das fontes da lógica dos termos. No primeiro livro de *Segundos Analíticos*, também reconhece Margalho a fonte de algumas matérias convocadas no foro da crítica da divisão dos termos em complexos e incomplexos ([4]). Deste modo, a lógica margaliana não se alheia totalmente da lógica aristotélica. Há até um ponto em que Pedro Margalho parece querer permanecer fiel a Aristóteles, a saber, na interpretação da cópula «é» (*est*) em função, estritamente, da união dos extremos. Margalho vincula-se reiteradamente a esta interpretação, no âmbito da argumentação contra o estatuto categoremático, quanto à significação, da cópula «é» ([5]). De acordo com essa posição lógica, não se adivinha algum desenvolvimento filosófico relevante em torno do verbo «ser», por parte de Pedro Margalho.

Resta considerar um curto segmento de texto dos *Escólios*, dedicado à praxe do respondente e do oponente, que se insere no início da segunda parte da obra, ou seja, mediando entre a primeira parte, essencialmente expositiva, e a segunda parte, de intenção crítica ([6]). Trata-se de um brevíssimo guia prático da disputa, ensinando ao aprendiz desta arte pequenos expedientes ou truques para conseguir a vitória. Este breve guia enquadra-se mal, porém, no todo da obra. Como com-

([1]) «A apelação é a acepção do termo comum por uma coisa existente.» (*Appellatio est acceptio termini communis pro re existente.*), Pedro Hispano, *Tractatus*, X, 1, ed. crítica de L. M. de Rijk, p. 197.

([2]) Rever nota 4 da p. 412. A diferença entre Pedro Hispano e Pedro Margalho, quanto à noção de apelação, é sublinhada por W. Risse, «Introdução», in *Escólios*, p. XXXV.

([3]) Cf. *Escólios*, pp. 105-115 (104-114).

([4]) Cf. *Escólios*, p. 209 (208).

([5]) Cf. *Escólios*, pp. 171-175 (170-174).

([6]) Cf. *Escólios*, pp. 137-139 (136-138).

preender esse enxerto de lógica da disputa no interior de uma obra sobre a lógica dos termos? Na realidade, o conteúdo dos *Escólios* torna por de mais evidente que os interesses de Pedro Margalho em lógica não se centravam nas técnicas da disputa. Ao centrar-se na lógica dos termos, Margalho ocupa-se da parte da lógica que julga ser a mais fundamental. Será aquela solitária página sobre a disputa, uma concessão de Margalho a uma parte da lógica, que ele considera secundária, senão mesmo redundante? Pouco mais se poderá adiantar sobre o facto, atendendo mesmo ao testemunho da carta a Teodósio, o moço, que precede o texto dos *Escólios*: nela, Margalho exorta Teodósio a estudar lógica, para refutar os lógicos, a que ele chama «dialécticos», da escola de Paris ([1]). Margalho manifesta-se assim, desde logo, um inimigo da lógica da disputa, à qual não deixa, todavia, de conceder apreciável valor pedagógico, na medida em que exercita as faculdades mentais ([2]). O espaço exíguo que Margalho reserva à lógica da disputa, no texto dos *Escólios*, pode exprimir esta concessão pedagógica. Porventura, há até mais do que uma concessão pedagógica à lógica da disputa na obra de Margalho, dado o estilo das análises críticas, na segunda parte dos *Escólios*, que parece traduzir por escrito o próprio exercício das técnicas da disputa, previamente invectivadas.

4. António de Gouveia e a lógica aristotélica

A lógica da disputa é, entretanto, aquela que mais importa ao humanista português António de Gouveia, e a Universidade de Paris a escola que sanciona os seus escritos de lógica. Seria, pois, difícil encontrar um lógico português que melhor servisse de contraponto a Pedro Margalho do que António de Gouveia.

Mas, por pertinente que seja, é facultativa a associação por contraste entre estes dois lógicos portugueses. Obrigatório é, em contrapartida, referir a oposição histórica do português António de Gouveia ao francês Pedro Ramo (Pierre de la Ramée). Dado o enorme prestígio que Aristóteles havia acumulado ao longo da tradição escolástica, a posição que Pedro Ramo se propôs defender, em radical desfavor do Estagirita, não podia deixar de soar a petulância e de provocar controvérsia. Num só ano, 1543, foram publicadas em Paris as quatro obras que documen-

([1]) «Entretanto apraza-te exercitar as subtilezas e cavilações da lógica, que chamam sofismas, para que possas refutar e frustrar com brilho os pertinazes dialécticos da escola parisiense.» *Ao Mui Ilustre Teodósio...*, in *Escólios*, p. 81 (80).

([2]) «Na realidade, a disputa aguça o engenho, aperfeiçoa a língua, revigora a voz e faz a memória indelével. E, disputando muito, não só aprendemos, mas também mais aptamente expomos e mais firmemente recordamos o que aprendemos.» *Ao Mui Ilustre Teodósio...*, in *Escólios*, p. 83 (82).

tam essa controvérsia: a primeira a ser publicada foi de António de Gouveia, *De conclusionibus commentarius*, um opúsculo didáctico, sem intenção polemizadora, embora viesse a ser visado por Pedro Ramo; seguiram-se as duas obras deste autor em defesa da sua posição antiaristotélica, *Dialecticae institutiones* e *Aristotelicae animadversiones*; por fim, surgiu a réplica de António de Gouveia, *Pro Aristotele responsio adversus Petri Rami calumnias*. O vencedor imediato desta contenda foi António de Gouveia, mas depressa caiu no esquecimento. Pelo contrário, Pedro Ramo foi grangeando adeptos e renome pela audácia da sua posição. Apesar desta adesão, compreensível como reacção à saturação escolástica da autoridade de Aristóteles, Pedro Ramo não conseguiu substituir o legado aristotélico por melhor oferta, nem, por conseguinte, contribuir de forma relevante para a história da lógica ([1]). Todavia, talvez mais pelas atitudes e eventos que marcaram a sua vida do que pelo alcance das suas obras, Pedro Ramo mereceu um reconhecimento próximo e um registo histórico incomparáveis com o desinteresse a que foi votado António de Gouveia. Não será, porventura, justa tal desproporção. Por uma questão de justiça, importa, pois, revisitar as obras lógicas do interlocutor da disputa com Pedro Ramo, e, a partir delas, reapreciar o mérito do seu autor.

Considere-se, antes de mais, o *Comentário sobre as Conclusões* (*De conclusionibus commentarius*) ([2]). Trata-se de uma breve exposição didáctica de teoria do raciocínio, destinada ao uso de estudantes de jurisprudência, como Pedro Luís Roberto, a quem é dedicado o opúsculo. A exposição divide-se em duas partes principais: a primeira versa sobre os raciocínios de conclusão necessária; a segunda ocupa-se dos raciocínios de conclusão não necessária. A exposição sobre os raciocínios de conclusão necessária divide-se, por sua vez, em três secções: a primeira, sobre o silogismo; a segunda, sobre o raciocínio que infere ou de uma condição ou de uma disjunção ou de uma conjunção; a terceira, sobre a indução. No que concerne ao silogismo, o raciocínio puro e simples, António de Gouveia procede primeiro a uma análise das partes que o compõem, para depois oferecer uma apresentação exemplificativa das figuras que o diversificam e de todos os modos respectivos, propondo sempre exemplos jurídicos ([3]). Esta é uma secção assumidamente pró-aristotélica e é a mais desenvolvida das três discriminadas. Da secção seguinte, que introduz alguns elementos de lógica proposicional, António de Gouveia reconhece não ser devida a

([1]) Segundo o parecer de W. e M. Kneale, *O Desenvolvimento da Lógica*, 2.ª ed., tradução de M. S. Lourenço, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1980, pp. 306-311.

([2]) Doravante, o título desta obra de António de Gouveia será citado em português, sob a forma abreviada de *Conclusões*, a palavra terminal do título da tradução portuguesa de M. Pinto de Meneses. Esta tradução será também utilizada para citar o texto em português (pp. ímpares; texto em latim, pp. pares).

([3]) Cf. *Conclusões*, pp. 25-35 (24-34).

Aristóteles, mas aos estóicos, como fonte remota, embora recorra a uma obra de Cícero, *Tópicos*, como fonte directa. Aí o autor português reproduz o texto de Cícero quanto à análise dos modos de raciocínio de premissa quer condicional quer disjuntiva quer conjuntiva ([1]). Quanto à breve consideração da indução, as fontes escolhidas são, de Quintiliano, *De institutione oratoria*, e, de novo, os *Tópicos*, de Cícero ([2]). A exposição sobre os raciocínios de conclusão não necessária, por seu turno, trata especificamente do entimema e do exemplo, para o que são retomadas, como fontes privilegiadas, as obras referidas de Quintiliano e Cícero ([3]).

Dado o plano geral do opúsculo de António de Gouveia, pode sobrar alguma expectativa acerca do comentário do autor, que o próprio título anuncia. Sob este aspecto, o opúsculo é deveras pobre. António de Gouveia não comenta, apenas cita. Diversamente de Pedro Margalho, que comenta de forma crítica e argumentada a matéria escolar que expõe previamente nos *Escólios*, António de Gouveia faz-se substituir completamente pelas autoridades citadas na exposição didáctica das *Conclusões*.

É, contudo, possível assinalar, neste opúsculo didáctico, dois indícios da orientação que António de Gouveia assume em lógica. Por um lado, os autores mais recorrentemente citados, Cícero e Quintiliano, são referências magnas da retórica, o que acusa uma forte mistura entre lógica e retórica, senão mesmo uma apropriação da lógica pela retórica, na perspectiva de António de Gouveia ([4]). Por outro lado, o papel propedêutico na formação jurídica, que é dado desempenhar ao livro sobre as *Conclusões* ([5]), torna evidente que o interesse do seu autor pela lógica incide menos sobre a teoria do que sobre a aplicação. A António de Gouveia, jurista, a lógica interessa, sobretudo, como técnica de argumentação ([6]).

([1]) Cf. *Conclusões*, pp. 37-39 (36-38).

([2]) Cf. *Conclusões*, p. 41 (40).

([3]) Cf. *Conclusões*, pp. 43-45 (42-44).

([4]) É, segundo Cícero, que António de Gouveia reconhece que Aristóteles é o «princípe» do método de discorrer: cf. *Conclusões*, p. 23 (22).

([5]) Atenda-se ao destinatário, ao teor dos exemplos e às seguintes palavras finais do texto: «Eis aqui, Pedro Luís, todos os modos de quase todas as conclusões; eles formam a ciência com que se demonstra o verdadeiro e o falso. Poderás avaliar a sua extraordinária utilidade pelo facto de M. Túlio dizer no *Brutus* a respeito de Sérvio Sulpício que este fora o príncipe dos jurisconsultos passados e presentes, por ter sido o único que aprendera bem esta arte.» *Conclusões*, p. 47 (46).

([6]) Como denuncia a segunda razão da preferência de António de Gouveia pela primeira figura do silogismo: «Esta figura é, na verdade, a mais digna, quer devido à colocação do [termo] médio, a mais conveniente, como dizíamos, à sua natureza, quer porque não há género algum de questão que nela não se demonstre, pois na segunda não se conclui afirmativamente, e na terceira nada de universal se conclui.» *Conclusões*, p. 29 (28).

Diverso do propósito didáctico e da função propedêutica, foi, entretanto, o efeito historicamente assinalado do livro sobre as *Conclusões*, porquanto ele foi visado por Pedro Ramo no seu combate contra a autoridade de Aristóteles. Embora trate do silogismo e de outros temas da lógica aristotélica, o opúsculo sobre as *Conclusões* não versa exclusivamente sobre a lógica de Aristóteles e depende, sobretudo, de fontes da tradição retórica. Já em resposta às críticas ramistas, António de Gouveia produz um comentário do *Organon*, de Aristóteles. Ora, é mais nesta condição do que na contra-argumentação dirigida a Pedro Ramo que este estudo se propõe considerar agora essa resposta de António de Gouveia, *Em defesa de Aristóteles, contra as calúnias de Pedro Ramo* (*Pro Aristotele responsio aduersus Petri Rami calumnias*) ([1]). Na verdade, respondendo a Pedro Ramo, António de Gouveia interpreta Aristóteles. Interpretando Aristóteles, António de Gouveia revela aspectos do seu pensamento pessoal, especialmente no domínio da epistemologia.

A fim de se apurar o alcance filosófico de *Em defesa de Aristóteles*, considere-se, antes de mais, o teor e a ordem de composição desta obra, que segue a ordem da argumentação antiaristotélica de Pedro Ramo.

Começando por defender Aristóteles da acusação de ter sido o corruptor da dialéctica, António de Gouveia disserta sobre a história e a essência da dialéctica ([2]). No que concerne à história da dialéctica, o autor distingue claramente entre duas acepções de dialéctica, a de Platão e a de Aristóteles, conotando a dialéctica platónica com a sabedoria e a teologia ([3]), e circunscrevendo a dialéctica aristotélica à arte de disputar com probabilidade ([4]). Relativamente à essência da dialéctica, o autor critica o conceito de dialéctica natural em Ramo e sublinha o estatuto da dialéctica como arte (técnica) ([5]). Apesar desta réplica, que acentua a essência técnica da dialéctica, António de Gouveia vem posteriormente a conceder certa

([1]) Doravante, o título desta obra de António de Gouveia será citado em português, sob a forma abreviada de *Em defesa de Aristóteles*, que corresponde à primeira expressão do título da tradução portuguesa de M. Pinto de Meneses. Esta tradução será utilizada para citar o texto em português (pp. ímpares; texto em latim, pp. pares).

([2]) Cf. *Em defesa de Aristóteles*, pp. 55-73 (54-72).

([3]) Cf. *Em defesa de Aristóteles*, p. 59 (58).

([4]) «Para Aristóteles, dialéctica é aquela parte da arte de discorrer, que nos subministra os argumentos com que podemos disputar, com probalidade, contra ou a favor, numa dada questão.» *Em defesa de Aristóteles*, p. 65 (64).

([5]) «Em primeiro lugar, nego que haja alguma dialéctica que se diga natural, visto que a dialéctica é o método de discorrer com exactidão. Ora, ninguém, que apenas siga a natureza sem empregar a arte, pode discorrer com exactidão. Uma coisa é a arte, e outra a natureza, e esta aperfeiçoa-se com a arte. Dialéctica é o nome de uma arte, e não vejo como tal nome se possa aplicar à natureza.» *Em defesa de Aristóteles*, p. 71 (70).

conformidade com a natureza na dialéctica, como ilustra o processo das conversões entre enunciações (proposições) ([1]).

À tematização da dialéctica, segue-se uma abordagem em dois tempos do *Organon* de Aristóteles. Num primeiro tempo, António de Gouveia oferece uma visão sinóptica dos livros do *Organon*, no que revela talento de síntese ([2]). Num segundo tempo, o mesmo autor procede então a uma análise dos mesmos livros, mas segundo a ordem da crítica ramista ([3]). Entre os dois tempos de abordagem do *Organon*, há um momento dedicado à *Isagoge*, de Porfírio, o «porteiro de Aristóteles», também visado negativamente por Ramo ([4]).

Neste momento em defesa de Porfírio, cabe salientar um indício do pensamento epistemológico de António de Gouveia. Este empenha-se em recuperar as definições porfirianas dos predicáveis, que são objecto da crítica ramista. De acordo com esta crítica, a definição porfiriana de diferença específica convém com mais propriedade à forma da coisa e à causa pela qual esta é o que é. O comentador português, por sua vez, defende que a definição porfiriana de diferença é pertinente em lógica, enquanto que a definição ramista de forma e de causa da determinação do ser das coisas é pertinente em física ([5]). Deste modo, António de Gouveia interpreta a alteração de terminologia, da lógica para a física, como uma diferença de abordagem, não de objecto. Esta aproximação entre a lógica e a física não pode deixar de pôr em questão a própria acepção da lógica, segundo o filósofo de Gouveia, acepção que se tornará explícita a partir de diversos outros pontos do comentário do *Organon*.

Ao longo deste comentário em dois tempos, como foi dito, António de Gouveia adopta várias estratégias em defesa de Aristóteles: ora refuta a crítica ramista mediante uma contra-argumentação técnica, se a matéria em causa o exige; ora procede a uma reexposição das teorias aristotélicas, quando a depreciação ramista as substima; ora contrapõe a sua interpretação de Aristóteles ao ponto de vista interpretativo da crítica de Ramo. Na primeira destas três estratégias, increve-se

([1]) «Quem há tão obtuso e estúpido que, tendo admitido que "nenhum direito é injustiça", não veja que também deve admitir que "nenhuma injustiça é direito"? Estas noções, Ramo, foram extraídas da linguagem usual e da inteligência comum dos homens, e, tendo esta por mãe a natureza, que razão há — pergunto — para negarmos que essas noções são decretos e preceitos da natureza?» *Em defesa de Aristóteles*, p. 135 (134).

([2]) Cf. *Em defesa de Aristóteles*, pp. 73-83 (72-82).

([3]) Cf. *Em defesa de Aristóteles*, pp. 91-175 (90-174).

([4]) Cf. *Em defesa de Aristóteles*, pp. 83-91 (82-90).

([5]) «Porfírio definiu-a [a diferença] como a noção que se enuncia de várias coisas de espécie diferente, quando se pergunta quais são, e tu disseste que é a forma da coisa e a causa por que esta é o que é; ora, isto é verdade, mas a tua definição quadra melhor à física, e a de Porfírio à lógica, e não esqueçamos que era desta que ele no proémio disse que ia tratar.» *Em defesa de Aristóteles*, p. 85 (84).

a refutação da multiplicação das enunciações infinitas segundo Pedro Ramo, por ocasião do comentário analítico do livro *Da Interpretação*: aquela multiplicação visa mostrar o contra-senso da construção de enunciações infinitas por via da infinição dos seus termos; António de Gouveia contra-argumenta, denunciando erros e abusos em tal multiplicação, o que lhe permite reduzir de forma expressiva o número de enunciações legitimamente multiplicáveis pela via em causa ([1]). Na segunda estratégia, insere-se, por sua vez, a reexposição da teoria aristotélica do silogismo, dos *Primeiros Analíticos*, acusada de redundância e repetição na substimação ramista ([2]). À terceira estratégia pertence, por exemplo, a interpretação do livro das *Categorias* segundo António de Gouveia em contraposição à leitura do mesmo livro, segundo Pedro Ramo: este toma as categorias por géneros das coisas, e, por isso, censura Aristóteles de incompletude, ou seja, de não ter dissertado com suficiente abundância acerca da diversidade das coisas que existem na natureza ([3]); em contrapartida, António de Gouveia entende as categorias como géneros de palavras e, enquanto tais, elas constituem uma classificação completa e útil ao dialéctico ([4]).

Esta interpretação das categorias aristotélicas, por discutível que seja, é significativa acerca da filosofia da lógica, que se configura no livro *Em defesa de Aristóteles*. São múltiplos, ainda que pontuais, ao longo deste livro, os elementos que permitem definir a concepção da lógica, segundo António de Gouveia. Antes mesmo de iniciar o comentário do livro das *Categorias*, o autor exclui do seu domínio de interesse, enquanto lógico, as teorias dos termos, ou seja, a lógica terminista

([1]) Cf. *Em defesa de Aristóteles*, pp. 109-121 (108-120).

([2]) Cf. *Em defesa de Aristóteles*, pp. 125-159 (124-158).

([3]) «Parece-te que Aristóteles não escreve com suficiente amplidão e abundância acerca das *Categorias*, visto que não incluiu neste livrinho todos os géneros, todas as espécies de todas as coisas, todas as diferenças, enfim toda a natureza, dado que o predicamento (para me servir da tua palavra) não é mais do que a ordem das coisas disposta por géneros, espécies e diferenças.» *Em defesa de Aristóteles*, p. 95 (94).

([4]) «Nego, Ramo, que Aristóteles haja querido ensinar neste livro mais do que o valor e significado das palavras, as quais significam, todas, ou a essência ou a quantidade ou a qualidade ou a relação, como o dobro e o singelo, ou o lugar, [ou o tempo], ou o estado, ou a posse, ou a acção, ou a paixão. Ora, tendo Aristóteles ensinado de modo inteligível estas dez categorias (com efeito, é assim que se chamam, e não, como tu dizes, a ordem das coisas, porque são os dez géneros supremos fora dos quais nada se pode conceber), tendo — digo — ensinado assim estas categorias, estes supremos géneros de todas as palavras, cumpriu o seu propósito.» *Em defesa de Aristóteles*, p. 95 (94). Esta mesma tese já antes havia sido defendida, por ocasião da primeira abordagem do livro das *Categorias*: «Isto visou, isto fez Aristóteles, por forma a apresentar-nos os géneros de todas as palavras como que constituindo capítulos a que se pudessem referir os seus significados e donde se pudesse extrair a matéria de todas as proposições. Com efeito, logo que eu entenda que "homem" significa "essência", e "linha", "quantidade", e "cor", "qualidade", imediatamente componho e construo estas enunciações: "o homem é essência", "a linha é quantidade", "a cor é qualidade".» *Em defesa de Aristóteles*, p. 79 (78).

que Pedro Margalho elegera como parte fundante da lógica. À atitude de rejeição pura e simples da lógica terminista por parte de Pedro Ramo, António de Gouveia contrapõe o seu desconhecimento e a sua indiferença ([1]), resgatando, contudo, uma noção de termo para a lógica, a noção aristotélica de extremo da enunciação, necessária à teoria do raciocínio ([2]). O papel que a lógica terminista desempenhava, através da divisão dos termos e suas propriedades em conformidade com as respectivas funções semânticas, é basilarmente aquele que o lógico de Gouveia atribui à divisão das categorias de Aristóteles, através das quais este «quis ensinar os géneros, significações e propriedades dos vocábulos simples, porque é inadmissível, especialmente num dialéctico, que se fale sem conhecer o valor das palavras» ([3]). A preocupação com as palavras é, portanto, um zelo próprio do dialéctico, pelo que o livro das *Categorias*, de Aristóteles, cabe no âmbito da dialéctica, que é uma das duas partes principais da lógica. Esta é tomada, no seu todo, por uma espécie de arte do discurso ([4]) e «uma espécie de criada e fâmula de todas as artes e ciências», portanto, uma arte instrumental do discurso ao serviço de todos os saberes, mesmo se entendida, por via de uma antiga divisão estóica da filosofia, como a terceira parte da filosofia ([5]). No entanto, é dubitável que esta unidade disciplinar, assegurada pela aplicação genérica ao discurso e pela condição instrumental, convenha melhor à dialéctica do que à lógica no seu todo. Com efeito, esta é uma disciplina profundamente dividida, na medida em que se compõe de duas partes de natureza diferente: a demonstração (apodixe), ou o processo de prova evidente, que parte de premissas necessárias e que não é, por conseguinte, de natureza instrumental; e a dialéctica, ou o método de argumentar com probabilidade, que não tem por objecto algo de certo e que pode, por consequência, ser usada como instrumento ([6]). Por um lado, a demonstração é a parte da lógica, que tem por base

([1]) «As suposições e ampliações que condenas, não as defendo, porque eu mesmo nunca as aprendi. O curso dos meus estudos não decorreu nesses tempos engenhosos em que se ensinavam à juventude tais coisas.» *Em defesa de Aristóteles*, p. 75 (74).

([2]) Cf. *Em defesa de Aristóteles*, pp. 75-77 (74-76).

([3]) *Em defesa de Aristóteles*, p. 79 (78).

([4]) «Com efeito, sendo a lógica uma espécie de arte do discurso, visa sempre, de modo especial, a razão por que uma coisa se diz de outra, e a este objectivo procura, acima de tudo, ajustar as suas definições.» *Em defesa de Aristóteles*, p. 85 (84).

([5]) Cf. *Em defesa de Aristóteles*, p. 71 (70)

([6]) «Efectivamente, ela [a apodixe] é a única prova que gera em nossos espíritos a verdadeira ciência das coisas. Portanto, o primeiro cuidado do lógico deve consistir em ensinar o processo desta prova evidente que disse. Mas, porque a opinião é já um degrau para a ciência, tal como uma probabilidade para a verdade, deve também o lógico explicar o método provável da argumentação que se ajusta aos sentimentos e opiniões dos homens. A esta parte da arte dá Aristóteles, como já dissemos, o nome especial de dialéctica, como quem diz em latim *disputatrix* (disputadora).» *Em defesa de Aristóteles*, p. 73 (72); *vd.* também pp. 81 (80), 161 (160).

os *Segundos Analíticos*, de Aristóteles, e que confina com a física e a matemática, as ciências que têm por objecto as formas necessárias, que são matéria demonstrável. Devido a esta confinidade entre a demonstração e as ciências de formas necessárias, compreende-se agora melhor aquela aproximação, acima assinalada, entre lógica e física, de modo que, entre ambas, se fazia notar uma variação terminológica, que não exprimia uma diferença de fundo, como a de objecto. Por outro lado, a dialéctica é a parte da lógica, que tem por base os *Primeiros Analíticos* e os *Tópicos*, de Aristóteles, e que perfaz o *Triuium*, juntamente com a gramática e a retórica. Deste modo, a lógica não pertence totalmente ao *Triuium*, mas só a dialéctica, visto que a demonstração confina mais com as ciências do necessário do que com qualquer arte do discurso ([1]). A dialéctica é, em contrapartida, a parte da lógica privilegiada pela tradição da retórica, e, com esta, pelo próprio autor de *Em defesa de Aristóteles*. Na verdade, se António de Gouveia merece ser reconhecido como lógico, é como dialéctico que ele cultiva a lógica.

São, aliás, dois autores de referência da tradição da retórica, Cícero e Quintiliano, que António de Gouveia convoca em seu auxílio para a defesa de Aristóteles ([2]). A par do estagirita e de Porfírio, Cícero chega também a ser defendido pelo dialéctico português. Após o comentário dos livros do *Organon*, o texto de *Em defesa de Aristóteles* prossegue em defesa de Cícero, como fonte transmissora da teoria estóica sobre os modos de conclusão, ou de raciocínio, que partem de premissas condicionais, disjuntas e conjuntas. Como dois desses modos de raciocínio haviam sido alvo particular da crítica de Ramo, António de Gouveia procede a uma reexposição explicativa dos mesmos, comentando desta vez, e não apenas citando os *Tópicos*, de Cícero ([3]), como era o caso no livro sobre as *Conclusões*.

Após a defesa de Cícero, António de Gouveia regressa a Aristóteles para o defender da omissão do método no *Organon*, segundo a acusação ramista. O método dizia respeito à didáctica do saber. Ora, como a dialéctica não se confunde com a didáctica, esta não pode ser apontada como uma falha dos livros fundadores da dialéctica, tal como a assume António de Gouveia. Este propõe-se, então, colmatar a legitimada lacuna de Aristóteles, com teoria da *Ars parua*, de Galeno ([4]).

Por fim, António de Gouveia conclui a sua defesa de Aristóteles com uma abordagem dos livros da *Metafísica*, também eles visados na crítica de Pedro Ramo.

([1]) «Portanto, a mãe e criadora da ciência será a demonstração, a qual conclui coisas verdadeiras de coisas verdadeiras, necessárias de necessárias, e eternas de eternas, como as não há na gramática, que apenas trata das normas da linguagem usual, nem na retórica, que versa as regras de estilo, nem na dialéctica, que não tem por objecto nenhuma coisa certa.» *Em defesa de Aristóteles*, p. 161 (160).

([2]) Em especial, para os livros dos *Tópicos*: cf. *Em defesa de Aristóteles*, p. 101 (100).

([3]) Cf. *Em defesa de Aristóteles*, pp. 175-183 (174-182).

([4]) Cf. *Em defesa de Aristóteles*, pp. 185-187 (184-186).

Depois de citar a própria censura de Ramo, o autor de *Em defesa de Aristóteles* comenta abreviada mas desigualmente os livros da Metafísica: concedendo maior atenção aos quatro primeiros livros, António de Gouveia destaca os respectivos temas essenciais, justificando a sua pertinência e, com esta, o próprio tratamento aristotélico (1); os restantes oito livros são aflorados num brevíssimo resumo final (2). O livro nuclear, na interpretação do comentador português, é o quarto livro da *Metafísica*, no qual se destacam as noções de ente e de uno, como objecto da filosofia primeira: em resposta à crítica de Ramo à metafísica, como ciência do ente em geral, dissociada da diversidade do real (3), António de Gouveia defende a proeminência da ciência do ente, à luz do princípio de superioridade das ciências dos géneros relativamente às ciências das espécies (4), e acaba por aproximar Aristóteles de Platão, fazendo corresponder a metafísica do primeiro à dialéctica do segundo (5). António de Gouveia é assim um defensor da metafísica de Aristóteles, como ciência do ente em geral. Só que a afirmação desta ciência não é tanto uma tese quanto um problema para Aristóteles, dado que o ente não é um género supremo. Ora, o defensor português de Aristóteles não parece ter-se envolvido nas próprias dificuldades aristotélicas da constituição da ciência do ente enquanto tal. Já com respeito às categorias, sobressaía a relatividade do ponto de vista interpretativo de António de Gouveia em confronto com o de Pedro Ramo; agora, a propósito da metafísica, a interpretação do português denuncia os seus próprios limites na apreensão do carácter problemático da generalidade do ente, em Aristóteles.

(1) Cf. *Em defesa de Aristóteles*, pp. 189-201 (188-200).

(2) Cf. *Em defesa de Aristóteles*, pp. 203-205 (202-204).

(3) «Dir-me-ás que o ponto não está em empregares estas ou aquelas palavras, mas sim em olhar à realidade; que com aquela expressão ["fantásticas distorções do delírio metafísico"] apenas queres significar que não pode haver ciência nenhuma dum género em que não se considerem as espécies e se não analisem as partes; e que, por isso, não te parece ciência a metafísica que contempla o ente em geral sem descer às partes.» *Em defesa de Aristóteles*, p. 199 (198).

(4) «Mas eu, Ramo, estou tão longe de julgar que não há ciência nenhuma do género, que até a creio a mais verdadeira das ciências. De facto, quanto mais universal é a natureza do género e, portanto, mais una que a das espécies, tanto mais verdadeira se deve julgar a ciência dos géneros que a das espécies. [...]. Havendo, portanto, ciência do género, sendo ela até mais útil que a das partes, podendo aquela obter-se bem sem esta, e dependendo esta daquela, por que motivo não me será lícito tratar do género sem tratar das partes? Ou não poderá considerar-se uma coisa independentemente daquilo sem o qual ela pode existir? [...]. Por que é que, podendo haver ciência da essência, do corpo, do vivente, do animal, e por fim do homem, não a pode haver igualmente do ente? Não há porventura certas causas primeiras, comuns a todas as coisas, que não se podem dizer próprias nem do filósofo natural nem do matemático, visto serem comuns a um e a outro?» *Em defesa de Aristóteles*, pp. 199-201 (198-200).

(5) Cf. *Em defesa de Aristóteles*, pp. 201-203 (200-202).

A defesa expedita da ciência do ente, no contexto da escolástica do século XVI, supõe a mediação da filosofia medieval dos transcendentais na relação de interpretação com a metafísica de Aristóteles.

Na sua obra *Em defesa de Aristóteles,* António de Gouveia ilustra algo de recorrente nas relações que se tecem na história do pensamento, a saber, que o defensor mais incondicional de um grande pensador não é forçosamente o seu mais fidedigno relator.

OBRAS:

Pedro Margalho, *Escólios em ambas as lógicas à doutrina de S. Tomás, do subtil Duns Escoto e dos nominalistas* (*Logices utriusque scholia in diui Thomae subtilisque Duns doctrina ac nominalium*), reprodução fac-similada da ed. de Salamanca, 1520, tradução de Miguel Pinto de Meneses, introdução de Wilhem Risse, Lisboa, Instituto de Alta Cultura e Centro de Estudos de Psicologia e de História da Filosofia anexo à FLUL, 1965.

António de Gouveia, *Comentário sobre as Conclusões e Em defesa de Aristóteles contra as calúnias de Pedro Ramo* (*De conclusionibus commentarius; Pro Aristotele responsio aduersus Petri Rami calumnias ad Iacobum Spifamium Gymnasii Parisiensis Cancellarium*), texto estabelecido e traduzido por Miguel Pinto de Meneses, introdução de A. Moreira de Sá, Lisboa, Instituto de Alta Cultura e Centro de Estudos de Psicologia e de História da Filosofia anexo à FLUL, 1966.

BIBLIOGRAFIA:

Bruyère, N., *Méthode et Dialectique dans l'Oeuvre de La Ramée. Renaissance et Age Classique,* Paris, Vrin, 1984.

Coxito, A., *Lógica, Semântica e Conhecimento, na Escolástica Peninsular Pré-renascentista.* Coimbra, Biblioteca Geral da Universidade, 1981.

— «Margalho (Pedro)», in *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia,* Lisboa/ /São Paulo, Verbo, 1991, vol. 3, cols. 641-643.

— «Gouveia (António de)», in *Logos. Enciclopécia Luso-Brasileira de Filosofia,* Lisboa/ /São Paulo, Verbo, 1990, vol. 2, cols. 904-908.

Díaz y Díaz (M. C.), Aires A. Nascimento, J. M. Díaz de Bustamante, M. I. Rebelo Gonçalves, J. E. López Pereira, A. Espírito Santo, *HISLAMPA. Autores Latinos Peninsulares da Época dos Descobrimentos (1350-1560),* Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1993.

Geach, P. T. H., *Reference and Generality. An Examination of Some Medieval and Modern Theories,* 3.ª ed., Ithaca/ London, Cornell University Press, 1962.

Kneale, W. e M., *O Desenvolvimento da Lógica*, 2.ª ed., tradução de M. S. Lourenço, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1980.

Ong, W. J., Ramus. *Method, and the Decay of Dialogue. From the Art of Discourse to the Art of Reason*, Cambridge (Mas.)/ London, Harvard University Press, 1958.

Rijk, L. M. de, *Logica Modernorum. A Contribution to the History of Early Terminist Logic*, Assen, Van Gorcum, vol. I — 1962, vol. II (Partes 1 e 2) — 1967.

Capítulo Três

Francisco Sanches

Lucio Craveiro da Silva

1. Vida e obras

Na determinação da naturalidade de Francisco Sanches desencadearam-se longas polémicas, por vezes mais apaixonadas do que conclusivas e que foram originadas afinal pelo próprio Francisco Sanches. Este disse-se *uma vez* de Tui (acto de matrícula na Universidade de Mompilher) e posteriormente *duas vezes* de Braga (actos da licenciatura e da defesa da tese para professor da Universidade de Mompilher). Além disso, Delassus, seu discípulo, amigo e biógrafo, afirma-o claramente «nascido em Braga» (*Bracara, Lusitania urbs insignis natalis nostro Professori*) e os próprios filhos de F. S. (Guilherme e Dinis) colaboraram com Delassus e editaram a biografia da sua autoria. O mesmo confirma o livro de óbitos de Notre Dame de la Dourade (Tolosa). A sua certidão de baptismo dá-o como tendo-o realizado em Braga. Portanto o que resta por explicar é a única afirmação da primeira matrícula na Universidade de Montpelier em que se confessa de Tui mas depois repete sempre que é bracarense. Tendo emigrado para França por causas desconhecidas e havendo nessa altura relações inamistosas entre a França e Portugal, ele teria talvez disfarçado, por isso, a princípio, a sua origem portuguesa que depois se afirma sempre.

Nascido em 1550 ou 1551, Francisco Sanches iniciou os seus estudos em Braga. Por volta de 1562 acompanhou seus pais para Bordéus e aí se matriculou no colégio de Guyenne (até 1569?). Em seguida, estudou em Roma e percorreu várias cidades da Itália. Regressando a França, matriculou-se na Faculdade de Medicina de Mompilher em 21-10-1563 (bacharel a 23-11-1563; licenciado a 29-04-1574; doutor a 13-08-1574). Sendo preterido num concurso público para professor, mudou-se para Tolosa, onde se radicou (1575) e constituiu família. Aqui foi médico no Hotel-Dieu Saint Jacques (1581) e professor por convite da Faculdade de Artes (1585-1610) e, depois do concurso, professor da Faculdade de Medicina de Tolosa desde 1610

até 1623, data do seu falecimento. Na Universidade de Tolosa conserva-se um quadro com o retrato de Francisco Sanches, colocado por colegas seus contemporâneos, com o letreiro: «Franciscus Sanchez Lusitanus».

As suas *Obras publicadas* foram:

Carmen de Cometa, Lião, 1578 (poema versificado em latim).

Quod Nihil Scitur, Lião, 1581. É a sua obra principal.

Opera Medica, publicadas postumamente por Delassus, amigo e discípulo de Francisco Sanches, às quais ajuntou alguns tratados de filosofia, *non insubtiles*, que são:

De longitudine et brevitate vitae,

Aristotelis physiognomicon commentarius,

De divinatione per somnum ad Aristotelem.

A estes tratados, publicados com as *Opera Medica* e que com o *Quod Nihil Scitur* constituem o Corpus Philosophicum de Francisco Sanches deve acrescentar-se a *Carta a C. Clávio* publicada pela primeira vez em *Gregorianum* 22 (1940) Roma, e na *Revista Portuguesa de Filosofia*, 11,1, 1955 (texto latino e tradução portuguesa). O *De longitudine et brevitate vitae* é um breve tratado médico-filosófico, onde estuda o problema da vida e o que ela é, e desenvolve as causas de uma vida longa ou curta; *in librum Aristotelis Physiognomicon* é um breve livro de nove capítulos que comenta algumas passagens obscuras de Aristóteles. O *De divinatione* trata, como refere o título, da adivinhação pelos sonhos afastando-se de Aristóteles e de Cardin que defende as ciências ocultas.

Há ainda referência explícita de Francisco Sanches a três livros seus, que ou estava escrevendo ou pensava escrever para explicitar o seu pensamento mas que ou se perderam ou não os chegou a terminar: *De modo sciendi* (sobre o modo de saber), *Examen Rerum* (Exame das coisas) e *De Anima* (Sobre a Alma).

As *Opera Medica* oferecem uma compilação, nem sempre acurada, de manuscritos por vezes incompletos, deixados por Francisco Sanches e publicados postumamente, treze anos volvidos depois da sua morte, por cuidado de seus filhos e do seu discípulo Delassus. São notas dispersas do professor de Medicina e que nem sempre ordenou, completou ou reviu. Assim como o seu *Corpus Philosophicum* apresenta dados interessantes para conhecermos F. S. como médico, as suas *Opera Medica* recolhem afirmações e notas úteis para conhecermos o seu pensamento filosófico. Recentemente (Junho de 1999) publicou-se a tradução completa da sua *Obra Filosófica*, na Imprensa Nacional-Casa da Moeda, nas traduções de Giacinto Manupella, Basílio de Vasconcelos e Miguel Pinto de Meneses, com prefácio de Pedro Calafate (pp. 9-27).

2. Sanches nas correntes do pensamento renascentino

No Renascimento, juntamente com uma ampla oposição à filosofia da Escola que perdera o ímpeto criador do século XIII e se esgotava em dialécticas abstractas de análise sem interesse, renovou-se o estudo de novas correntes da filosofia antiga. O Platonismo começou a ser cultivado e, com ele, o Estoicismo e o Epicurismo. E no final do período, como fruto destas correntes bastante dispersas, despontou também, como fruto de certo cansaço criador, o antigo cepticismo e a dúvida. Neste período renascentino, na busca de um novo sentido especulativo, não apareceu nenhum grande filósofo que o encarnasse.

Por isso, as novas correntes, mais do que em algum génio, devemos procurá-las sobretudo nas tendências inovadoras que pairavam no ambiente. Os autores que cultivavam essas tendências tinham consciência de criar um mundo novo pela maneira de encarar, através de um novo método ansiosamente procurado, o Indivíduo e a Natureza. Daí a sua reacção generalizada contra a lógica e a dialéctica das Escolas e daí também a sua crítica contra a física e a antropologia aristotélicas e a cosmologia ptolomaica.

Esta mudança de perspectivas do pensamento metafísico e abstracto para o pensamento movido pelo interesse do concreto e da Natureza, e o proliferar de vários sistemas, uns arcaizantes e outros incoerentes, trouxe ao ânimo de Francisco Sanches, que em 1576 começava a lançar-se na tarefa filosófica de buscar a verdade e o método de saber interpretar a Natureza, um profundo desencanto; e esta base psicológica e cultural aproximou-o do cepticismo.

Francisco Sanches «manuseava os escritos dos antigos [escreveu ele no *Quod Nihil Scitur*], sondava o pensamento dos contemporâneos. Respondiam todos a mesma coisa, nada que me satisfizesse. Confesso que alguns ainda me apresentavam como que uns esboços de verdade. Não encontrei, contudo, ninguém que me declarasse, com sinceridade e sem tergiversações o que devia pensar acerca das coisas.

«E quê? Cada qual trata de construir para si uma ciência com ideias próprias ou alheias; desta deduz outras e assim sucessivamente, a tal ponto que, por falta de análise profunda das coisas, constroem um labirinto de palavras sem qualquer fundamento de verdade.

«Nele aturdido nada ficarás a saber acerca da natureza das coisas.»

E a seguir enumera as escolas cujas soluções lhe parecem ineficazes e contraditórias em busca da verdade: «Daqui os Átomos de Demócrito, as Ideias de Platão, os Números de Pitágoras, os Universais e o Intelecto agente e o possível de Aristóteles. Com tudo isto apresentando-se como pioneiros das coisas ignoradas ou ocultas da natureza, vão arrebanhando a gente inculta.»

Esta desilusão, como ele confessa, era no entanto fruto de uma busca incessante, de uma sede interior, não satisfeita, que se condensava sobre o problema da busca da verdade e da certeza sobretudo na investigação da Natureza. «Perante o desespero, confessa ele na carta a C. Clávio, que, de há muito, se apoderou de mim, de poder descobrir e conhecer a verdade no tocante às coisas humanas.» E adiante acrescenta: «Buscando eu, outrora, a verdade através da Física e da Metafísica, sem jamais a poder descortinar, alguém me disse ter ela estabelecido o seu poiso entre as coisas naturais e transnaturais, isto é, na Matemática.» Quer dizer: Francisco Sanches busca o problema da verdade e da certeza «nas coisas da Natureza», na física, na metafísica e na matemática, com uma cultura universal própria dos homens do Renascimento. Não a encontrou, porém, à sua volta. A metafísica com a sua teoria dos universais, abstracta, essencialista e nominalista; a física aristotélica, sem contacto com a experiência e sem busca de leis concretas, não lhe puderam dar resposta à sua pergunta de homem do Renascimento. Por outro lado pressentiu que a matemática o podia ajudar no caminho; mas também este pressentimento, quanto sabemos, não passou de aspiração frustrada.

Quando Francisco Sanches diz que procurou descobrir o caminho da verdade e da certeza através da metafísica, da física e da matemática, encontrava-se dentro do conceito de filosofia, tal como o entendiam as Escolas do seu tempo, seguindo aliás Aristóteles, para quem a filosofia correspondia em geral à ciência e incluía, além da metafísica, a matemática e a física *(Metaph.* VI, I, 1026 a 18).

E precisamente então, no tumultuar de ideias do Renascimento, dentro do conceito de filosofia aristotélica tradicional, surgia um conflito entre o conceito de metafísica e de ciência. A ciência tomava o novo rumo de ciência experimental, fruto da observação das causas próximas, da natureza; a metafísica continuava sendo a ciência do ser pelas causas últimas. Por outro lado, a nova ciência, fruto da observação, recolheu sucessos sobre sucessos no campo dos conhecimentos naturais. A investigação da Natureza tornou-se portanto o campo mais dinâmico e palpável da filosofia. E Francisco Sanches aceita o desafio da ciência, ao afirmar peremptoriamente que a sua filosofia tem como objectivo o conhecimento da *Natureza;* e assim busca com tanto maior afinco um método mais certo e fecundo que lhe abra perspectivas seguras no campo das ciências naturais quanto os métodos da Escola lhe pareciam mais inoperantes e inseguros para alcançar esse objectivo.

A sua filosofia, portanto, dirige-se ao conhecimento da Natureza. Ele mesmo nos diz que, desde o princípio da sua vida, se encontrou com este problema: «Desde pequenino, dado à contemplação da natureza, inquiri tudo com minúcia.» E noutro lugar do *Quod Nihil Scitur* (1): «Por que não hei-de duvidar se

(1) Doravante *QNS*.

não posso conhecer a natureza das coisas? Desta é que deve ser a verdadeira ciência.»

Há nestas afirmações o equívoco, que é o grande equívoco da sua época, e que, como dizíamos, está também latente no seu conceito de filosofia. Como esta abarca a «metafísica, as ciências naturais e a matemática», a palavra natureza encontra-se em Francisco Sanches ora no sentido metafísico ora no físico. Sanches baseia a investigação no sentido físico, a Escola respondia geralmente no sentido metafísico. Acontece, por isso, que a polémica levantada por Francisco Sanches consistirá frequentemente em refutar a metafísica como meio de conhecimento da Natureza (como propunha a Escola) e encontrar um novo meio ou método de conhecimento próprio das ciências da observação (como vai propor Francisco Sanches). Este reflecte, por conseguinte, no seu livro *QNS*, um dos problemas mais importantes do seu tempo, cheio de ambiguidades como acontece geralmente em épocas de transição. Aliás, o Renascimento está cheio destas ambiguidades.

Por isso, para alargar e aprofundar os pontos de vista da nossa investigação, temos de situar Francisco Sanches nas correntes, tumultuosas e desencontradas, do pensamento renascentino. Quais eram os autores que tiveram influência no pensamento de Francisco Sanches e contra os quais reagiu?

A sua reacção, no *QNS*, não é contra algum filósofo determinado, em particular. Nele não cita um adversário contemporâneo, sequer. Dos antigos apenas enumera alguns: «Daqui, os Átomos de Demócrito, as Ideias e Platão, os Números de Pitágoras, os Universais, o Intelecto agente e possível de Aristóteles.» E enumerou-os, não para os refutar directamente, mas através das correntes de pensamento tal como ele as encontrou no seu tempo. A Aristóteles considera-o até como «uma das mais poderosas inteligências entre os mais penetrantes perscrutadores da natureza e julgo ser ele o primeiro de tantos admiráveis engenhos da fraqueza humana. Contudo não me atrevo a dizer que jamais tivesse errado. Pelo contrário, afirmo que ignorou muitíssimas coisas, que hesitou em muitas outras, que foi obscuro na explicação de não poucas, e aflorou muito à pressa outras mais». Mas no *QNS*, ao contrário do que fará mais tarde nos *Comentários*, investe sobretudo contra o aristotelismo das Escolas.

Por isso, de facto, F. S. ataca determinadas correntes e abriga-se noutras correntes ou tendências. Situa-se, portanto, em cheio no mar fundo do pensamento renascentino e navega nas ondas deste vasto mar. Poderemos e deveremos nessas ondas de pensamento citar nomes, como Aristóteles por exemplo, porque encontramos sempre filósofos na origem desses movimentos; mas esses nomes só servirão para esclarecer a natureza dessas correntes.

Francisco Sanches formou-se na Escolástica e afastou-se dela. Parte, portanto, da Escolástica. Ela formou o seu pensamento pois seguiu o curso normal dos es-

tudos: «Lembro-me bem que ao começar a estudar a Dialéctica, quase criança, pelos mais avançados em idade era provocado a combater para experimentarem a minha inteligência.» A terminologia e a estrutura de que partia o seu pensamento eram as tradicionais da Escola. Sem o conhecimento desta ficam-nos, portanto, inacessíveis muitos meandros da sua filosofia e torna-se impossível compreender os motivos e as características da sua atitude e o alcance do seu esboçado «novo método de saber».

A Escolástica dividia-se então em três correntes principais: o ockhamismo, o escotismo e o tomismo. Estas escolas eram diferentes e seria deformar a questão falar de Escolástica sem se distinguirem estas três fontes, todas presentes embora com desigual influência e todas dispostas a polemizar entre si. Adiante teremos ocasião de compreender a necessidade desta distinção e os inconvenientes de se aceitar a Escolástica como um bloco único de pensamento.

Delineemos agora as características fundamentais do seu modo de filosofar e da sua posição. Quais são os pontos que ataca na filosofia escolástica contemporânea?

Na Dialéctica, a sua principal reacção é, antes de mais nada, contra a teoria da origem e valor das ideias universais. Francisco Sanches é nominalista. Para ele as ideias universais são criações subjectivas da nossa inteligência. Por isso é vã a afirmação de Aristóteles de que a verdadeira ciência é a ciência dos universais! Sanches insiste em que é no conhecimento dos singulares (o concreto) que se poderá encontrar a verdadeira ciência.

Os dialécticos defendiam o silogismo como a principal fonte de saber. Para eles, quem moldasse o seu raciocínio num silogismo mais perfeito, segundo regras complicadas, esse era o mais sábio. É evidente que esse uso do silogismo, fortemente atacado por Sanches, era esterilizante. O silogismo é apenas a formulação técnica do raciocínio e não propriamente uma fonte de Saber. Mas Sanches, por isso, apesar das suas palavras terminantes, não nega o valor do silogismo na sua recta função porque ele mesmo o usa com mestria ao longo do seu livro. Ele investe sobretudo contra o seu uso abusivo nas ciências naturais e na física.

Na teoria do conhecimento, Francisco Sanches busca sobretudo a fundamentação do conhecimento científico. Primeiro começou por frisar vigorosamente a imperfeição do conhecimento humano. Os dialécticos julgavam tudo saber e viviam hipotecados, com uma confiança gratuita, à ciência rotineira do seu tempo. Ora muitas coisas novas apareceram então em quase todos os ramos científicos que infirmavam o valor dos conhecimentos antigos sobre a natureza. Era necessário, portanto, buscar uma nova teoria do conhecimento: deixar a teoria do intelecto agente (o que era lógico, uma vez negado o valor das ideias universais) e encontrar e estabelecer um novo método de saber que, aceitando o valor da inteligência (Sanches chama-lhe juízo), se voltasse para a experiência e se firmasse nela. Por isso

a teoria do conhecimento dos sentidos encontra-se no *QNS* mais longamente valorizada e estudada.

Francisco Sanches, uma vez postos os princípios da sua teoria do conhecimento, volta-se contra a metafísica. Para quê as teorias do ser, das causas, dos predicamentos, dos predicáveis, para fundamentar o conhecimento científico?

A cosmologia ou estava antiquada ou sofria da aplicação desses princípios metafísicos. O conhecimento da natureza era livresco e buscava com maior interesse a autoridade de Aristóteles do que o contacto com a experiência e a natureza.

Esta posição polémica de Sanches enquadra-se perfeitamente e explica-se perante os movimentos filosóficos e culturais da Renascença. É o que agora vamos averiguar.

Primeiramente, Francisco Sanches incorporou-se na corrente que atacava a Dialéctica e a Lógica aristotélicas. Sanches é desse tempo; todo o fervilhar de argumentos contra a Dialéctica de Aristóteles e dos «Dialécticos modernos» está recolhido com vigor expressivo nas páginas densas do *QNS*.

Juntamente com a polémica contra o *Organon* e os abusos dos Dialécticos, desencadeava-se também paralelamente uma guerra cerrada contra a Física de Aristóteles; é que os seus seguidores fundavam o estudo da Física não no contacto com a natureza mas na autoridade do Estagirita.

Este movimento de reacção contra a física aristotélica teve a sua pujança e florescimento na Renascença. Contra a ciência antiga e nomeadamente contra a de Aristóteles ergueram-se então alguns dos melhores talentos do Renascimento: Leonardo da Vinci (1452-1519), um dos sábios mais profundos e universais da Idade Moderna; Cesalpino (1519-1603), célebre na História Natural; Paracelso (1493-1541); Copérnico (1473-1543), defensor do heliocentrismo; T. Campanella (1568-1639); Giordano Bruno (1548-1600), e finalmente Galileo Galilei (1564-1642). Francisco Sanches cita Amato Lusitano (1511-1568) entre os cientistas que ele aprecia, o que indica algum contacto, apesar da sua longa ausência em França, com a cultura portuguesa.

Esta luta contra o dialecticismo e contra a autoridade de Aristóteles nas Ciências Naturais era, portanto, uma das correntes mais vivas da cultura de então. Francisco Sanches entregou-se a ela embora conservando os seus critérios e o seu ponto de vista. Ela forneceu-lhe e alimentou-lhe a parte mais negativa da sua obra: a destruição, a polémica. Filosoficamente, porém, Francisco Sanches dá ainda o seu nome ao *Nominalismo*, outra corrente típica daqueles tempos

O principal impulsionador da corrente nominalista fora Guilherme de Ockham (1280-1347). O seu nominalismo era propriamente um *terminismo*, pois, para ele, o conceito universal ou o termo mental representa («*supponit*») apenas os objectos do conhecimento científico.

Assim, em Ockham, a maior parte dos problemas metafísicos foi deslocada para a Lógica e a Dialéctica. No ockhamismo despertou, portanto, uma quase obsessão pelas questões lógicas, situação que, dois séculos mais tarde, Sanches irá ainda encontrar com seus frutos de decadência.

Sanches aceita dos ockhamistas as perspectivas gerais da sua Teoria do Conhecimento; nega com eles a teoria do intelecto agente e o valor dos universais e dá mais relevo à intuição sensível. Mas é evidente que entre as vítimas da sua polémica antidialéctica as primeiras são os ockhamistas pois é entre eles que o dialecticismo da decadência se manifesta com todos os estigmas por ele vituperados. Aceita a redução dos problemas metafísicos a problemas lógicos segundo se estilava na escola ockhamista; aceita o seu nominalismo: mas o nominalismo do «*Philosophus et medicus Doctor*» é mais radical pois parece desprezar qualquer explicação e, portanto, mesmo a terminista do universal. Ao afirmar que todas as ideias universais são apenas meras palavras exclama: «completamente cheia disso está a Lógica de Aristóteles e muito mais as Dialécticas que depois dele escreveram os mais modernos». Nestes «mais modernos» não devemos incluir sobretudo os ockhamistas? Julgamos que sim. Contudo é com eles que Sanches opina: «Comecemos pelo nome pois para mim todas as definições são nominais bem como quase todas as questões.»

Mas há outra corrente importante que, como já insinuámos, está presente no pensamento renascentino e particularmente no de Sanches: a influência do cepticismo ou melhor, dos autores cépticos da antiguidade. E serve-se de tal forma dos seus argumentos que os historiadores da filosofia, a meu ver, mais por rotina do que pela leitura esclarecida mesmo do seu principal livro, o *Quod Nihil Scitur*, o rotula, sem mais, como céptico. Veremos que indevidamente. Quem mais recentemente analisou com justeza este problema do «Cepticismo Empírico» de Francisco Sanches foi o Doutor Pedro Calafate no Prefácio da *Obra Filosófica* e por isso resumimos apenas as suas conclusões.

Sanches utilizou tanto na sua crítica contra a atitude dogmática nas ciências experimentais como nos caminhos infrutíferos nelas usados pelas escolas aristotélicas e mesmo neoplatónicas do Renascimento, os argumentos de Menódoto, Sexto Empírico e Agrippa. Nos argumentos deles baseia particularmente a sua apologia do empirismo e do nominalismo no *Quod Nihil Scitur* embora muitos destes argumentos os possa ter aprendido também no estudo dos filósofos nominalistas do seu curso de Artes. No entanto, a semelhança entre os argumentos das «Hipóteses Pirrónicas» em que Sexto Empírico utiliza os tropos de Enésimo e de Agrippa e os desenvolvidos por Sanches no *Quod Nihil Scitur* é significativa e prova que eles o influenciaram na sua tendência empírica e nominalista dentro da qual procurou o seu método de saber. Como Francisco Sanches, além de ser

filósofo, exerceu a profissão de médico e nela foi também professor, tornou-se natural que as exigências experimentais da medicina estivessem também presentes na sua busca da verdadeira ciência e por isso esclareceu: «O caminho irei buscá-lo à medicina de que sou professor.» Concluímos, portanto, que os cépticos tiveram nele influência importante pois o ajudaram também a abandonar a ciência estéril da Escola e a formular o seu método de saber, mas, como veremos pela análise do *Quod Nihil Scitur*, não o levaram a aceitar o cepticismo que se fica somente na dúvida e nada constrói.

3. *Quod Nihil Scitur*

Mas analisemos mais detidamente o *QNS* que é o principal livro de Francisco Sanches que possuímos e alcançou extraordinária notoriedade.

Logo no prefácio, ao lançar um olhar sobre a própria noção de filosofia, concebe-a como uma busca ou tendência condenada a um fim sempre distante. «Não te prometo inteiramente a verdade, visto que a ignoro, assim como a tudo o mais: procurá-la-ei no entanto até onde puder; e tu, descoberta que seja e expulsa dos seus esconderijos, segui-la-ás. Nunca esperes, porém, apossar-te dela ou retê-la cientemente; baste-te o que para mim é suficiente: agitá-la. É esse o meu escopo; deve ser também o teu.» E, logo na portada da obra, começa em linguagem nada reconfortante: «nem sequer sei que não sei nada. Conjecturo, porém, que nem eu nem os outros. De lábaro me servirá esta proposição, à qual se seguirá estoutra: nada se sabe. Se a souber provar, com razão concluirei que nada se sabe; se não souber, tanto melhor pois isso afirmava eu». E à natural objecção: «se souberes provar seguir-se-á o contrário visto que já sabes alguma coisa», responde-nos que argui *ad hominem*: «Que direi eu portanto que não seja suspeito de ignorância? Nada. Então por que é que eu escrevo? Alguma coisa saberei. Com os parvos sê parvo; sou homem, que fazer?» Por todo o livro aparecem frases desanimadoras, cortantes e fugitivas, como um rictus de dúvida nos lábios dum céptico: «*nihil scio, nihil scimus, nihil scitur*». E o fim dos tratados termina sempre pela epígrafe bem significativa: *quid?* e quê? Mesmo no livro *De divinatione per Somnum* encontra-se esta expressão: «*quid enim aliud est scire nostrum, quam temeraria fiducia cum omnimoda ignorantia coniuncta*»?

Não formulemos, porém, uma opinião só pela contracção duma ruga; há rostos que semelham a dúvida para ocultar uma esperança maior. Será aqui o caso? Sanches, meio aturdido pelo descalabro das ciências antigas e pelo ímpeto da renovação renascentista, sente vivamente a obsessão da pequenez e da inconsistência dos achados da inteligência; e, seguindo de perto o ambiente que criou

Montaigne, vinca obstinadamente a irremovível imperfeição dos sucessos científicos e filosóficos do génio humano. E é infatigável em explorar este aspecto débil da nossa fraqueza. Não o faz, contudo, sem deixar transparecer o raio luminoso que nos leve, segundo ele, à participação inadequada mas justa da verdadeira ciência.

De facto, Francisco Sanches não se põe a duvidar, como os cépticos, da existência do eu, dos outros homens, do mundo, nem afirma a *omnímoda* incapacidade da mente humana para alcançar a verdade. A dúvida não atinge a ordem da existência; nunca duvida da existência do adversário ou do eu, mas sim da ciência do adversário e do eu. Agarra-se portanto, como grama à terra, à ordem das essências ou naturezas. «Por que não hei-de duvidar se não posso perceber e conhecer a *natureza* das coisas? Desta é que deve ser a verdadeira ciência. É fácil, realmente, ver o magnete; mas o que vem a ser ele? Por que atrai o ferro? Isto é que seria saber, se saber pudéssemos.» Ora quem pode conhecer exaustivamente as essências ou naturezas senão a Inteligência infinita? Por isso Sanches, depois de mostrar a incapacidade da inteligência humana para alcançar a «*perfecta rei cognitio*», confessa que só Deus possui a perfeita ciência, porque «só quem cria conhece perfeitamente o que criou». «*Quam si perfectam haberet (cognitionem), Deo similis esset: immo Deus ipse. Nec enim perfecte cognoscere potest quis, quae non creavit.*» Este texto é maravilhoso em exactidão e profundeza; e, embora se preste a exageros, já nos deixa entrever, em Sanches, um perfeito socrático que destrói para depois erguer.

Há outras razões que impedem ao homem a verdadeira ciência. De facto, que é a ciência? *Cognitio per causas ultimas.* E quem conhece todas as causas, ou pelo menos quem conhece a causa última de todas, Deus? «Aí (em Deus) poder-se-á saber? De modo nenhum. Mas, segundo tu, é Ele a causa de tudo; e por isso, segundo a tua definição, para o conhecimento dos efeitos é necessário o conhecimento dele; logo nada sabes.» E mais adiante: «mas saber, como? Pelas causas? Iremos dar ao infinito. Nenhum valor tem portanto a definição. E, pelas mesmas razões, nada sabes». Este argumento, afinal, aqui esboçado, repete o lugar-comum dos cépticos: é tal a concatenação das coisas no universo e a sua acção recíproca, que desconhecida uma delas já não pode haver ciência.

Francisco Sanches, depois de provar, em face da definição aristotélica de ciência, que nada se sabe, vai propor outra definição que lhe parece mais próxima da verdade. Se alguém a contradisser, isso só confirmará a tese de que nada se sabe... A definição, aliás tão bem aceite por S. Tomás de Aquino, é esta: *Scientia est rei perfecta cognitio,* e supõe três elementos: a coisa a conhecer, o conhecimento, e a perfeição daquele que conhece. A sua análise comprovará uma vez mais a tese de que «*nihil scitur*».

Primeiro, a coisa a conhecer. O conhecimento será imperfeito, pois, quer haja finito ou infinito número de coisas, ignoraremos sempre quais e quantos são os princípios originários delas. «Do homem os princípios são os elementos; destes há tal matéria e tal forma; dessa matéria e dessa forma há outras mais simples, do leão, do burro, do urso, o mesmo; e assim até ao infinito.» Além disso, das coisas, umas são *a se, propter se* (*liceat nobis ita loqui*) e a isso chamam os filósofos (*philosophi*) causa primeira e os nossos (*nostri*) Deus; outras são *ab aliis, ex allis, in aliis et propter alias.* «Ora convém conhecer umas e outras; e quem é que conhece perfeitamente a Deus?»

No meio de tanta confusão, necessariamente provocada por sucessivos porquês que nos deixam finalmente ignorantes, «a Filosofia assemelha-se à Hidra de Lerna que Hércules venceu. A nossa, porém, não há quem a vença. Cortada uma cabeça, surgem logo cem ainda mais ferozes. Falta efectivamente o lume da mente, que conhecendo perfeitamente uma coisa tire às outras dificuldades a ocasião de surgirem».

Vimos a impossibilidade da ciência pela análise da coisa conhecida; estudemos agora o próprio conhecimento, mas brevemente, porque Sanches promete ocupar-se dele mais detidamente no *De Anima.* Neste particular, não encontra grande dificuldade em desenvolver o argumento a favor da sua opinião. Só Deus que criou as coisas pode ter um conhecimento perfeito delas. O pobre homem (*homunculus*) só atinge a natureza envolta na meia luz dos sentidos e da inteligência. «*Ipse ergo* [Deus] *solus sapientia, cognitio, intellectus perfectus, omnia penetrat, omnia sapit, omnia cognoscit, omnia intelligit: quia ipse omnia est, et in omnibus: omniaque ipse sunt, et in ipso. Imperfectus autem, miser homunculus.*»

Quanto à perfeição exigida àquele que conhece, o terceiro elemento da definição apresentada por Sanches, as razões da ignorância humana não são nem menos numerosas nem de menor alcance. Partindo do suposto que o conhecimento depende da perfeição dos sentidos e do corpo (as almas em si são todas iguais na tese tomista que Sanches parece admitir) tantos motivos existem para apodar o conhecimento de imperfeito quantas são as misérias que afligem o corpo neste vale de lágrimas. E a enumeração de Sanches é longa!

Notemos uma vez mais que esta arguta análise de Sanches pretende provar que é impossível a ciência tal como a Escolástica decadente a concebia e não, como veremos adiante, a impossibilidade da ciência positiva. Todos estamos de acordo que o conhecimento humano é imperfeito e limitado e que, portanto, não pode, como Deus, atingir e exaurir a *natureza* das coisas. A argumentação de Sanches, mais do que uma afirmação de cepticismo é, portanto, uma afirmação e uma lembrança da humildade dos nossos recursos, tão esquecida, frequentemente, pela incrível auto-suficiência de muitos pensadores seus contemporâneos.

Esta nossa opinião mais se confirma com a guerra que Sanches move, como vamos ver, ao abuso do silogismo e à teoria dos universais, os temas mais frequentes da filosofia coeva.

A sua análise contra o formalismo da dialéctica e em especial contra o silogismo e a teoria dos universais foi eivada pelo nominalismo de Ockham; mas Sanches, ingressando nesta corrente do pensamento, influenciou o sensismo de Locke e o cepticismo e fenomenismo de Hume. Acompanhemo-lo na sua análise polémica.

Francisco Sanches, preocupado com a esterilidade secular do silogismo nas ciências positivas, acha que devemos, neste particular, abandonar Aristóteles e seus sequazes. «É isso o que eles chamam a doutrina científica do silogismo; não há, para as ciências, nada mais pernicioso do que ela. Aristóteles, vendo isso, escreveu acerca dos sofismas para nos livrar dos enganos silogísticos e assim deu a beber o veneno tentando em seguida curar com o antídoto que também é veneno; mas o primeiro é mais forte e por isso geralmente vence e aniquila a verdade.» Noutro lugar: «Quão subtil, longa e difícil a ciência dos silogismos! É, na verdade, fútil, longa, difícil e nula a ciência dos silogismos. Ui! que blasfemei. Mas blasfemei, porque disse a verdade.»

É, contudo, curioso que Sanches «blasfeme» contra o silogismo e frequentemente o use. Assim logo um pouco adiante escreve: «*probo sequi: nam ignoratis partibus, ignoratur totum. At tu mecum partes et totum: ergo nihil scimus*».

Sanches insurge-se também contra os universais e nega que eles sejam necessários à ciência, como defendia a definição aristotélica de que «*scientia est universalium*». O verdadeiro método da ciência consistirá apenas, segundo Sanches, na união da experiência e do juízo. Experimente-se, julgue-se e ter-se-á, na medida do possível, encontrado o verdadeiro caminho da ciência.

Que são para Francisco Sanches os universais? Não falo dos universais de Platão que ele, muito justamente, rejeita e aos quais nega a possibilidade de poderem fundar o menor dos conhecimentos humanos. Refiro-me aos universais tais como os legaram à época de Sanches as célebres polémicas escolásticas.

Francisco Sanches, mergulhando na onda ockhamista, declara-os meras questões de palavras ou imaginações da mente. Puro nominalismo. E porquê? Porque o universal não existe na natureza, não se experimenta e, portanto, não pertence ao verdadeiro âmbito do conhecimento real. Mais. Qual a definição do universal? Uma ideia representando uma natureza ou essência que univocamente se estende e aplica (predica) aos indivíduos (inferiores). Assim, a essência do Homem, animal racional, é comum a Pedro, Paulo e João. Ora, as essências, diz Sanches, são absolutamente incognoscíveis. como vimos; logo essas ideias universais não passam de puras palavras, de nomes, de apelidos. O mesmo se pode dizer da *definição* que é:

naturae rei demonstratio. E quem conhece a natureza das coisas? Ninguém. Logo, mais uma razão de nominalismo. Nesta ordem de ideias assim principia logo no *Quod Nihil Scitur*: «Comecemos pelo nome, pois para mim todas as definições são nominais bem como quase todas as questões. Eu me explico. As essências das coisas não podemos conhecê-las — pelo menos eu, e tu se disseres que as podes conhecer bem, não discutirei, mas é falso; efectivamente porque hás-de ser de preferência tu? Logo nada sabemos. Ora se as não conhecemos, como as podemos dar a conhecer? No entanto tu dizes que a *definição* dá a conhecer a essência do definido. Aponta-me uma que seja. Não a tens e por isso tiro a conclusão. Além disso como havemos de dar nomes a coisas que não conhecemos? Não sei, há-os todavia.»

O nominalismo, portanto, para Sanches é de preceito e serve de arma para atingir o conceito de ciência tal como o propunham os herdeiros de Aristóteles, que afirmavam que só podia haver ciência dos universais: *scientia est universalium*. E, nesse caso, como explicaria na teoria nominalista a formação das leis e das regras universais da ciência? Sanches não agitou este ponto; talvez se ocupasse dele no livro prometido *De modo sciendi* que afinal não escreveu.

Se a palavra que melhor exprime a maior parte do seu livro é a *dúvida*, a segunda vislumbra a *confiança*. Embora a sua obra, neste aspecto, seja menos desenvolvida não deixa de ser impressionante. Ajuda-nos a verificar como o génio construtivo de Sanches se não deixou debilitar totalmente perante a fragilidade do conhecimento e a pobreza das forças humanas de acção, perdidas em insucessos, em erros e em perversões no estudo e aplicação da física descritiva dos quatro elementos, na biologia dos humores, e na alquimia, especialmente. Todo o seu esforço se concentrou em sacudir esta frágil e gasta ciência antiga, quebrar os exageros do despotismo dialéctico, pôr ao vivo o abuso que se fez do silogismo e do raciocínio na ciência positiva, desafrontar as ciências do exagerado magisterdixitismo dos antigos, persuadir o homem renascentista da humildade das suas possibilidades, que lhe não permitiam os juízos fechados e definitivos de quem domina «divinamente» os segredos da Natureza.

Agora vai-nos dar os meios capazes de construir e sustentar a nova ciência: a *razão* ou juízo e a *experiência*. Estes meios são ainda frágeis. Que coisa mais inconstante, contingente, volúvel, do que a experiência? Contudo agora Sanches já fala mais confiado. Talvez alguma coisa se possa saber, embora imperfeitamente como tudo o que é humano. Diz mesmo que neste particular já não pretende afirmar tão acerrimamente que nada se sabe.

Eis como Sanches nos conta, em tom de autobiografia, o seu desengano dos métodos gastos e a génese da sua confiança no novo método. «Desde o começo da

minha vida que eu, dado ao estudo da Natureza, tudo perscrutava sem descanso. A princípio o meu espírito, ávido de saber, contentava-se com qualquer alimento que se lhe oferecia; a breve trecho, porém, se lhe tornou impossível digerir e começou a vomitar tudo o que ingerira. Tratava eu já então de ver com todo o cuidado o que havia de dar-lhe que ele ingerisse e assimilasse bem: nada havia que satisfizesse os meus desejos.» Voltara-se para os sábios e doutores, sedento de verdade. «Mas que doutores? Cada um construira a ciência com alheias ou próprias fantasias; destas inferiam outras até perder de vista. Nada ponderando bem e fugindo à realidade (*nihil in rebus perpendentes*), arranjaram um labirinto de palavras sem nenhum fundamento de verdade.» Os doutores desenganaram-no; Sanches, porém, persistia. A sua prosa forte, desembaraçada, frequentes vezes talhada por vírgulas, pontos e interjeições, põe a ridículo esses peripatéticos ferrenhos e decadentes que repetem, com intransigência, a ciência de Aristóteles. «Acreditam-no eles e sem grande dificuldade correm a Aristóteles, folheiam, revolvem, decoram: o que mais passagens souber de cor, esse é o mais douto. Esses, se alguma coisa, mesmo insignificante, lhes negares, emudecem, mas dão-te voz de blasfemo; e se contra eles argumentares, gritam que és sofista. Que se lhes há-de fazer? Sejam enganados os que o quiserem ser. Não escrevo para esses; não leiam por isso os meus escritos.» Sanches nega-se a chamar a Aristóteles «*veritatis dictatorem, veritatis tribunal*», como o apelidavam esses adoradores fanáticos, porque «*homo erat ut et nos*» e por isso bastantes vezes teve de pagar tributo à insuficiência e fraqueza do espírito humano.

Que fazer? Descorçoado de encontrar a resposta às portas onde batera não cruzou os braços; tentou inaugurar o novo método. E assim como a dúvida positiva, real, céptica é o corrosivo da ciência, a dúvida metódica, sistemática e prudente, dá-lhe novo vigor. «Voltei-me então para mim próprio, diz Sanches; e pondo *tudo em dúvida*, como se até então nada se tivesse dito, comecei *a examinar as próprias coisas*: é esse o verdadeiro meio de saber.» Não se lhe peça, portanto, a citação ou o beija-mão de autoridades; apenas a razão lhe rasgará os horizontes da Natureza. A autoridade manda crer, a razão demonstra; aquela pertence à fé, esta à ciência. Por isso as afirmações dos outros que pareçam aproveitáveis há-de as confirmar com a razão, as falsas rejeitá-las por ela. Dúvida metódica (*dubita modo mecum*), confiança livre nos sentidos e na razão (*sensu, rationeque ducti*) tal é o novo método com que Sanches convida o leitor à investigação científica. Assim proclama Sanches as bases onde se há-de firmar o método do conhecimento experimental que foi origem do grande desenvolvimento que haviam de tomar as ciências positivas nos séculos posteriores.

Sanches propunha-se analisar e desenvolver o seu método num livro, que não imprimiu e provavelmente não chegou a terminar, que se intitularia, como anun-

cia no *Quod Nihil Scitur: De Modo Sciendi.* Num título marginal do seu livro principal claramente exprime a sua tenção: «*De modo sciendi librum exspecta*», que corresponde no texto a esta frase «*quid moverit Aristotelem tot tantaque de verborum contextura disserere, quid universalia illa fingere, et an sine his omninibus scire aliquid possimus, ostendam inferius ubi de modo sciendi*». Este *inferius* é singularmente expressivo e embora se pudesse referir aos delineamentos que vai expondo acerca do método científico, o mais provável, como indica o título, é que se referisse ao livro futuro. Mas ao expirar do livro, para tirar as dúvidas, diz claramente: «*Interim nos ad res examinandas accingentes, an aliquid sciatur, et quomodo, libello alio praeponemus: quo methodum sciendi, quantum fragilitas humana patitur, exponemus.*»

A seguir faz um breve apanhado do que seria o seu livro e retoma as suas ideias fundamentais. A primeira condição do método científico, diz, é a experiência, o contacto com a realidade (*ad res confugi*) pois é loucura buscar a ciência unicamente nos livros dos autores (*unde quam stulti sint qui ab authoribus totam, solamque scientiam quaerunt, nil in rebus considerantes*). Mas a experiência é falaz e por vezes difícil (*experimentum fallax ubique, difficileque est*). «Para alcançar a verdade têm os míseros humanos dois meios», já que o seu conhecimento não é quiditativo: a experiência e o juízo (*experimentum, judiciumque*). «Nenhum deles pode subsistir sem o outro [prossegue Francisco Sanches]; como deve ser considerado e empregado cada um deles di-lo-emos desenvolvidamente num livrinho que se segue a este e que estou escrevendo.»

Tais são as linhas gerais do seu método expostas no *Quod Nihil Scitur*. Diz Gaston Sortais que Francisco Sanches «*n'avait pas, ce semble, une trempe intellectuelle assez forte pour formuler les règles de la méthode des sciences*». Talvez sim e talvez não. Historicamente de facto não foi ele o autor do *Discurso do Método* ou do *Novum Organon*, os grandes inovadores do método moderno da filosofia e das ciências. Mas o merecimento desses livros torna-se grandemente credor de Sanches se através das linhas e do espírito do *Quod Nihil Scitur* e do plano esboçado no *De Modo Sciendi* aparece, como consequência lógica imediata, o pensamento nuclear desses livros. E julgamos, com muitos autores, que assim é. O leve esboço deste aspecto nos ajudará a completar as linhas da perspectiva da obra filosófica do *Philosophus et Medicus Doctor*.

4. Influência em Descartes e Bacon?

Melhor do que influência, deveríamos dizer coinfluência, se não fosse termos de formar um neologismo, porque Sanches teve vários companheiros de combate e seria erro de perspectiva dar-lhe isoladamente um relevo que ele realmente não

teve. Mas estabelecida esta reserva poderemos sem receio defender a tese de que Sanches, entre os primeiros, prefigurou admiravelmente no seu opúsculo e, o que é mais, influenciou as tendências gerais e profundas da filosofia moderna, com nitidez, vigor e elevação, virtudes por nenhum contemporâneo atingidas em tão poucas páginas.

As qualidades da filosofia moderna são: a deslocação do eixo do pensamento filosófico, passando do teocentrismo medieval ao antropocentrismo renascentista e moderno; a minimização do argumento de autoridade; a redução da ciência à física e à matemática de maneira que os seus métodos sejam os mais perfeitos e mais certos; a valorização da ciência experimental. Ora uma das notas mais típicas do *Quod Nihil Scitur* é esse esforço de descentralizar as atenções do pensamento abstracto e da silogística para a ciência experimental; este tema é especialmente desenvolvido na última parte ao tratar do novo método. Em Sanches o teocentrismo não combalira ainda por completo. Acham-se aqui e além perdidos, laivos de teocentrismo e antropocentrismo. O problema fundamental das causas, declarado obscuro; a violenta sacudidela que tenta dar ao pensamento abstracto; a atenção que lhe merece o problema da certeza e objectividade do conhecimento humano; a coarctação das ambições humanas ao experimental, como condição única da verdadeira ciência, tudo isso dá provas sobejas do antropocentrismo nascente. Uma nova era alvorecia, e Sanches tinha consciência de ser um dos inauguradores dessa época. Afirma-o com vigor. No seu livro não se encontram as perífrases amaneiradas de Descartes, que, para propor um novo método, gasta as luvas brancas com cerimónias prudentes e aduladoras. Por isso P. Lemaître escreveu na introdução ao *Discurso do Método*: «*il* [Descartes] *recommande à Régis dans une de ses lettres, d'avoir bien soin de n'avancer jamais une opinion nouvelle en la donnant comme nouvelle. En politique et en morale il n'invente rien, crainte de se créer des ennuis*».

Se da influência em geral no ambiente queremos descer a pormenorizar mais em concreto as influências nos vários autores devemos deter-nos principalmente em Descartes (1596-1650) e Bacon (1561-1626). São estes, na verdade, os pensadores que se apontam como mais directamente atingidos pela sua influência.

Demos o primeiro lugar a Descartes. Ponhamos como nota preliminar que Descartes se refere, no *Discurso do Método*, aos esforços de alguns autores que fracassaram no intento de dar um novo método à ciência e à filosofia. «*Et l'exemple de plusieurs excellents esprits, qui, en ayant eu ci-devant le dessein* (de criar o novo método), *me semblaient n'y avoir pas réussi, m'y faisait tant de difficulté, que je n'eusse peut--être pas encore sitôt osé l'entreprendre, si je n'eusse vû que quelques-uns faisaient déjà courre le bruit que j'en étais venu à bout.*» Descartes conheceu, portanto, o esforço de «excellents esprits» que não alcançaram, segundo lhe parecia, feliz êxito. Seria na

verdade quase paradoxal que ignorasse, desses, um dos mais cintilantes como foi Francisco Sanches. Esta suposição torna-se quase certeza se cairmos na conta, como adverte Severiano Tavares, que a segunda edição do *Quod Nihil Scitur* apareceu em Frankfurt, em 1618, precisamente quando Descartes se encontrava nessa cidade.

O estudo comparativo entre estes dois autores torna-se, no entanto, difícil, em primeiro lugar porque Descartes não se atreveu a descer à liça tão abertamente contra Aristóteles, Platão e os Peripatéticos, preferindo, como vimos, ao contrário de Sanches, as maneiras polidas e cativantes; depois porque o autor do *Quod Nihil Scitur* tentou derrubar a falsa ciência tradicional, — é nesse pressuposto que se deve entender o *Quod Nihil Scitur* — ao passo que Descartes pôs o principal do seu esforço em construir o novo método. Sanches e Descartes convergiram, porém, em que era preciso abandonar a ciência antiga, embrulhada em sofismas e apriorismos, e restaurar uma ciência fundada na dúvida metódica, embora divirjam, como vamos ver, na natureza dessa dúvida, Diz Francisco Sanches: «*Ad me proinde memetipsum retuli; omniaque in dubium revocans, ac si a quopiam nil unquam dictum, res ipsas examinare coepi: qui verus est sciendi modus. Resolvebam usque ad extrema principia. Inde initium contemplationis faciens, quo magis cogito magis dubito: nil perfecte complecti possum. Despero. Persisto tamen.*» O texto de Descartes que pode considerar-se paralelo ao texto de Sanches que acabamos de citar é o seguinte: «*Je me résolu de feindre que toutes les choses qui m'étaient jamais entrées en l'esprit n'étaient non plus vraies que les illusions de mes songes. Mais, aussitôt après, je pris garde que, pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi, qui le pensais, fusse quelque chose. Et remarquant que cette vérité: je pense, donc je suis, était si ferme et si assurée, que toutes les plus extravagantes suppositions des Sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler.*»

Desconcerta à primeira vista esta disparidade de resultados. Sanches concluiu: *quo magis cogito magis dubito*; Descartes, pelo contrário, encontrou no *cogito* a verdade de aço inabalável contra o cepticismo: *cogito ergo sum*. A razão desta divergência explica-se. Sanches propunha a dúvida como consequência da esterilidade das ciências antigas e começou a examinar as coisas «que tal é o verdadeiro método de saber». Mas Sanches pretendia um perfeito conhecimento das essências que só é compatível com Deus; além disso esse *verus sciendi modus* sendo a experiência (*examinare res*) é necessariamente imperfeito e volúvel. O *quo magis cogito magis dubito* equivale, portanto, a esta forma menos especiosa: quanto mais penso, mais me persuado da imperfeição do conhecimento ou da inteligência humana. Tal é o único sentido capaz de explicar o contexto.

Além disso, Descartes, por um feliz equívoco, quer propor a dúvida na ordem da *essência* e propõe-a na da *existência* encontrando o *cogito-sum*, verdade de existência em que não é possível a dúvida. (Digo na ordem da existência, embora

Descartes conceba o pensamento como essência do espírito, o que é falso.) O *cogito-sum* de Descartes leva à afirmação necessitante da existência do eu, o que Sanches nem sequer se lembrou de pôr em dúvida. A argumentação de Sanches implica sempre que ele e o adversário existem; o que não supõe é que ele e o adversário têm um perfeito conhecimento das *essências* das coisas, embora conceda que ele conhece as coisas como *existentes*.

Notemos, porém, que o encontro do *cogito-ergo-sum*, como verdade inabalável, estava preparado no princípio exposto por Sanches de que o conhecimento mais certo é o que temos dos objectos internos das afeições da alma: «*Certitudine vincitur cognitio, quae de externis per sensus habetur, ab ea, quae his, quae aut in nobis sunt, aut a nobis fiunt, trahitur. Certior enim sum, me et appetitum habere, et voluntatem: et nunc hoc cogitare modo illud fugere, detestarí, quam templum, aut Socratem videre. Dixi, de his quae in nobis aut sunt, aut fiunt, nos esse certos quod in re sint.*» Deste texto, e em geral da preocupação de Sanches pelo *cogito*, com bastante facilidade e rigor se deduziria o *cogito-ergo-sum*. Mas há verdades que é preciso um Colombo para as explicitar e formular.

Em conclusão: os pontos de contacto entre o *Quod Nihil Scitur* e o *Discours de la Méthode* dão-se sobretudo no ambiente geral e nas linhas de força que os dirigem: ataque à autoridade, afirmação da necessidade da dúvida metódica, criação dum novo método, a preocupação em ambos pela análise do *cogito*, a afirmação, em Sanches, da maior certeza do objecto interno do conhecimento que Descartes especifica no *cogito*. De facto, que objecto mais interior ao pensamento do que o mesmo pensamento?

As relações de Sanches com Bacon são patentes e dispensam longo comentário. Todos os críticos são unânimes em afirmá-las. Bacon, coevo de Sanches, respirou o mesmo ambiente, vibrou nas mesmas aspirações, lutou na mesma arena.

Bacon intentou, por um método novo, construir uma ciência prática sempre sujeita a revisão mas seguindo de perto os factos observados e estabelecidos. A sua obra cheia de ambição, que atinge algumas vezes a vaidade pueril, teria o título pomposo de *Instauratio Magna*.

O plano de Bacon é vasto, enquadra-se em horizontes imensos, que nem o mesmo autor pôde atingir; perde-se em divisões e subdivisões, a maior parte das vezes inúteis, pois as regras tornam-se embaraçosas pela exagerada minuciosidade. Talvez por isso, os verdadeiros fundadores da ciência experimental foram autores que não conheceram o *Novum Organon*, como Galileu e, um século antes, Leonardo da Vinci. Em Francisco Sanches, pelo contrário, o plano da sua obra é concreto, preciso, de divisões claras, incisivas e o apelo ao método experimental é vibrante e claro. Tanto Bacon como Francisco Sanches propõem-se libertar o inves-

tigador dos preconceitos provenientes de sistemas filosóficos, dos enganos dos sentidos, e levá-lo a interrogar o único e verdadeiro mestre, a Natureza, a escutar as suas confidências e a apontá-las cuidadosamente. Mas, ao passo que em Francisco Sanches se reduz à fórmula: «a razão e a experiência», em Bacon toma um desenvolvimento muito maior e, indo mais além, pôde concretizá-lo no processo de indução. Neste ponto, é justo confessá-lo, Bacon completou a Sanches: em Sanches a forma é clara mas incompleta; Bacon rodeou a sua exposição de desenvolvimentos mais vastos embora obscuros, sinuosos, e finalmente teve a feliz sorte de concretizar o seu esforço no novo *método indutivo.*

Quanto ao mais, o fim revolucionário antiescolástico e antiaristotélico do *De Augmentis Scientiarum* e do *Quod Nihil Scitur* é idêntico.

Tanto Sanches como Bacon insistem em apontar a causa do mal: a perda de contacto com a realidade e com a natureza e o excesso de abstracção proveniente de uma erudição livresca. Por isso Bacon escreveu esta frase que parece uma citação do *Quod Nihil Scitur*: «*et simul perspicient homines, tanquam ex profundo somno excitati, quid inter ingenii placita et commenta ac veram et activam philosophiam intersit, et quid demum sit de Natura Naturam ipsam consulere*».

O sentimento vivíssimo da miséria humana é também comum a Sanches e Bacon; mas, ao passo que em Bacon esse sentimento o levava a preocupar-se pela melhoria da sorte dos homens e a dar à ciência, como objectivo, o trabalhar para a felicidade humana e reconduzir a humanidade ao paraíso perdido, em Sanches esse sentimento é mais profundo e representa uma chaga incurável do homem decaído, fonte de modéstia e de humildade. O sentimento da miséria humana nos livros de Sanches nem reveste o ar cínico, sarcástico e cruel de Montaigne, nem este ar optimista que leva o sábio Bacon a introduzir os homens no *Paradise Lost*; mas é um estremecimento humano que atinge as profundezas do homem, violento e profundo como um tremor de terra, uma angústia *pascaliana* sem ansiedade nem crispações, mas partilhando o horror da sua fraqueza e o espanto do seu abismo. Por isso, a cada esquina do livro encontramos frases como esta: «*quid enim aliud est scire nostrum quam temeraria fiducia cum omnimoda ignorantia coniuncta*?». A ciência humana é por sua natureza imperfeita, como uma luz vaga que bruxuleia e alumia timidamente a vereda difícil e obscura. E quando Francisco Sanches descreve, com a insistência de uma funda preocupação, a miséria do homem no triste ofício de buscar a verdade avidamente sem a encontrar de modo definitivo e pleno foge, como Pascal, para a visão reconfortante de Deus, que tudo conhece e tudo penetra: «É por isso que só Ele é a sabedoria, o conhecimento, a inteligência perfeita, só ele penetra, sabe, conhece e entende todas as coisas... Mas o imperfeito e mísero homúnculo como há-de conhecer as outras coisas, ele que não pode conhecer-se a si mesmo, apesar de estar em si e consigo?» A sua pena está sempre vincando a

pobreza e as limitações das nossas possibilidades e do nosso conhecimento e a grandeza do poder e da amplidão infinita dos conhecimentos divinos.

Por isso, se como analista do problema do conhecimento prepara o caminho a Descartes, e como inimigo da Escolástica decadente e iniciador do método experimental se irmana na luta com Bacon, muito especialmente preludia Pascal na contemplação persistente e profunda da miséria e das limitações humanas.

5. Horizontes da sua filosofia

Já na leitura do *Quod Nihil Scitur* não deixa de nos causar certa perplexidade quando ocasionalmente contrapõe aos «filósofos» (*philosophi*) os nossos (*nostri*) na frase seguinte: «Além disso, das coisas, umas são *a se, propter se* (*liceat nobis ita loqui*) e a isto chamam os filósofos (*philosophi*) causa primeira e os nossos (*nostri*) Deus». Esta oposição entre os filósofos e os nossos leva-nos naturalmente a formular a pergunta que não tem no *Quod Nihil Scitur* resposta fácil: a que filósofos se refere? Naturalmente aqui parece que é a certa Escola, a julgar pelo contexto pois pede licença para usar a sua linguagem: «seja-nos permitido falar assim». Quanto à significação dos «nossos» não parece fácil encontrá-la claramente só no *Quod Nihil Scitur*. No entanto, lendo outros livros de Francisco Sanches encontramos uma resposta a esta pergunta que nos parece mais que plausível. Francisco Sanches, no *Quod Nihil Scitur*, reagia contra a filosofia escolástica quando ele buscava um novo método para investigar a Natureza e as ciências positivas, mas há indícios noutros livros seus de que aceitava a filosofia, mesmo a metafísica, quando usada, segundo ele, devidamente. Assim, no *De divinatione per somnum ad Aristotelem* confidencia: «Determinamos de há muito calar e filosofar silenciosamente connosco, para não exprimirmos em público com tantos outros loucos a nossa loucura, de modo que ela se pudesse tornar a todos manifesta em discussões públicas, em lições e até em obras e também para que não viesse a dar-se o caso, o que seria muito mais lamentável, de arrastar outros a essa loucura.» Aqui parece querer dizer: calava a sua filosofia para evitar as «loucuras» lamentáveis das discussões públicas... Mas alimentava, embora em estilo irónico, uma filosofia própria. Foi realmente pena que se tenham perdido os seus livros em que se propunha expor mais directamente o seu pensamento, como o *Examen Rerum* que devia ter escrito pois quando se refere a ele diz: «Nele dissemos» e «Aí foi demonstrado», e o tratado *De Anima* do qual diz: «nele amplamente debatemos (*exagitavimus*)». Mas além das *Opera Medica* ficaram-nos ainda os três tratados seus de feição também filosófica e um deles não deixa de nos prestar por isso algum esclarecimento sobre as perspectivas e o sentido da sua filosofia. É o *De longitudine et brevitate vitae liber*, breve tratado médico-

-filosófico. Ora precisamente neste tratado Sanches aceita e aplica o princípio de causalidade metafísico como fonte de explicação dos fenómenos naturais e como meio de chegar até Deus. Diz ele:

«Mas por que razão vivem os vegetais mais tempo que os animais? Por muitas razões. A primeira e principal é a vontade de Deus, e a ordem da natureza, sua escrava. Vejo, porém, insurgirem-se contra mim alguns filósofos ateus, dizendo: «O refúgio dos ignorantes é: *"Assim aprouve a Deus. Que mais diria um sapateiro? Assim até os moços de fretes seriam filósofos."* Eu, contudo, chamem-me o que quiserem, sapateiro, moço de fretes, ou coisa pior, sempre direi e demonstrarei o mesmo. E não concordo com Galeno que submete Deus às leis da natureza, de tal modo que não possa escolher senão o melhor. Ora, se é Deus, pode tudo; e se não pode, não é Deus, mas Natureza ou artífice. Com efeito, se se disser que o género das plantas vive mais tempo, porque, por exemplo, é insensível, eu acrescentarei imediatamente: E quem — e porquê — o fez insensível? Não há outra resposta a dar senão esta: "Porque assim aprouve a Deus." Poderia ser de outra maneira, se Ele tivesse querido. Logo, são insensatos os que, em todas as questões, atribuem e procuram somente as causas naturais e segundas, e não querem passar além delas; e tanto mais, que fazem isto para não serem chamados ignorantes, caso recorram à causa primeira e sobrenatural. A suprema sabedoria está em deduzir tudo pelas causas intermédias até à primeira e última causa, e a máxima ignorância em se ficar vacilante nas causas médias e imediatas. Assim como na acção, assim também no conhecimento, todas as causas dependem da primeira causa. Esta a razão de Aristóteles dizer que o conhecimento de todas as coisas, depende do conhecimento das suas causas e elementos; e, noutro lugar, que se deve ficar em qualquer parte das questões, e não ir ao infinito. No entanto, devemos descansar aqui, isto é, em Deus, e não devemos descansar antes de chegarmos a este mar infinito e imenso e mergulharmos tudo n'Ele, porque d'Ele é que tudo flui.

«Mas que havemos de dizer àquela objecção? Tanto o ignorante como o filósofo designarão a Deus como causa de todas a coisas. O ignorante fá-lo-á incientemente mas o filósofo cientemente, tal como Aristóteles diz de Parménides e Melisso, e tal como o cego afirma que é branca a túnica de certa pessoa. Além disso, o filósofo não se refugia em Deus de um golpe e de um salto, mas subirá até Ele por meio das causas naturais, como degraus; ao contrário, o ignorante, sem a indagação das mais pequenas causas, logo voa para Deus.

«Apresentemos um exemplo. Se eu perguntar a um ignorante por que razão é que o Etna expele chamas, responderá logo: porque assim aprouve a Deus. Ora, o filósofo já não dirá assim, mas que é porque o ar da terra, encerrado em suas entranhas, tentando sair à força para o lugar natural, isto é, para a região do ar, é levado através de estreitas fendas e fere, ao passar, massas de enxofre e betume,

prontas a inflamar-se, provocando nelas o fogo, e arrastando-as consigo para o exterior. Se, além disso, se lhe perguntar por que razão é que este ar abre caminho de baixo para cima, dirá: porque é leve. Se, de novo se lhe perguntar por que é leve, responderá: porque a sua matéria não é compacta e comprimida, mas difusa. Se, finalmente, se perguntar por que é assim difusa, e não compacta, nada mais terá a dizer senão que assim foi estabelecido por Deus infinitamente Bom, Grande, e Sábio. Isto é o que nós filosofos cristãos diremos. Porém, o pagão que não pensa o mesmo de Deus, responderá: porque assim foi prescrito pela Natureza. Não interessa que digas de uma ou de outra maneira, porque sempre tens de ir à primeira causa, seja ela qual for, e constituí-la-ás, tal como eu, refúgio da tua ignorância. Nada sabemos. Digamos, pois: não está ao nosso alcance explicar as causas das primeiras coisas, dos princípios ou dos elementos; e das segundas, conforme. Podemos experimentar isto em todos os problemas, e eu, de passagem, indicá-lo-ei nalguns.

«Por isso, a causa primeira por que as plantas em geral vivem mais tempo que os outros seres animados, é a vontade de Deus, sumo poder e sabedoria em todas as coisas; ou, se se prefere, com o filósofo natural, a ordem da Natureza, a necessidade, ou o destino dos insensatos.

«Cumpre-nos agora procurar as causas segundas e naturais. Com efeito, a primeira causa, ordinariamente, nada faz sem o concurso e interposição das causas segundas nas coisas inferiores.»

A não ser que queiramos descobrir gratuitamente uma contradição entre o *Quod Nihil Scitur* e esta citação do opúsculo *De longitudine et brevitate vitae*, teremos de concluir que a sua crítica ao princípio de causalidade e à metafísica no *Quod Nihil Scitur* indique que, no seu pensamento, os princípios metafísicos são inúteis e até prejudiciais como fontes de saber nas ciências naturais mas que o princípio de causalidade, como espraia neste texto, conserva o seu valor na teodiceia e mesmo na pesquisa da Natureza e portanto na metafísica. Não se deve, por isso, atribuir aplicação universal à sua argumentação antimetafísica do *Quod Nihil Scitur* como aliás sucede semelhantemente com a sua argumentação contra o silogismo que ele, por outro lado, aceita e usa correctamente.

Muito significativamente se inclui aqui entre os Filósofos Cristãos (a que se referira no *Quod Nihil Scitur*) em contraposição ao Filósofo Ateu que nega a existência de Deus e ao Filósofo Natural que tudo explica apenas pela Natureza. Assim, através destas poucas expressões que nos restam, Francisco Sanches oferece-nos os elementos de uma filosofia mais pessoal, claramente expressa, embora apenas apontada.

6. Significado da sua obra

É curiosa a sorte da mensagem filosófica de Francisco Sanches. O seu pequeno livro *Quod Nihil Scitur*, vibrante, polémico, ressuscitando, não sem certa originalidade, os argumentos dos cépticos da antiguidade, levou os historiadores desde Bayle (que o apelidou no seu Dicionário como «*un grand Pyrronien*»!) a incluí-lo no grupo dos cépticos dos finais do Renascimento, de braço dado com Montaigne e Charron. Só mais recentemente se reparou que, quem busca e preconiza um novo método de saber não pode ser deixado simplesmente entre os cépticos «que nada sabem» (como sugere o título do seu livro), porque Sanches defendeu que «alguma coisa se pode saber». Neste sentido levanta-se até a pergunta da sua provável influência precursora em Descartes e Bacon. E não seria pequena glória de Francisco Sanches ter escrito algumas palavras no prólogo do pensamento destes filósofos: a Descartes teria fornecido perspectivas para a formulação do *cogito* e a Bacon o sentido valorativo do conhecimento experimental. Não foi ele de facto o iniciador; mas ajudou certamente a preparar a nova época porque, além disso, com maior vigor do que qualquer deles, o *Philosophus et Medicus Doctor* apontou os erros da época que findava e deu-lhes um golpe mais violento. Por isso o seu nome não foi esquecido pelos historiadores da filosofia e ainda actualmente se reeditam as suas obras, traduzidas, em edições críticas, em inglês (1988), francês (1984) e espanhol; em Portugal a sua *Obra Filosófica* completa recebeu uma recente publicação (1999), na Imprensa Nacional. É que F. S. não foi um autor que filosofasse sem interesse e apenas se recorda por rotina; a sua presença mantém-se viva porque ele interveio activamente na evolução da cultura da sua época e atingiu horizontes do pensamento que ainda hoje nos interrogam.

OBRAS:

As edições e traduções do *Quod Nihil Scitur* foram:

Que Nada se Sabe, por Basílio de Vasconcelos, em *Revista de História*, vols. II, III, IV, V, 1913-1916.

Francisco Sanches, edições SNI, Lisboa, 1948.

Francisco Sanches, *Tratados Filosóficos*, vol. I, prefácio e notas de A. Moreira de Sá, tradução de Basílio de Vasconcelos, Lisboa, 1955.

— *Opera Philosophica*, nova edição precedida de introdução de Joaquim de Carvalho, Coimbra, 1955.

— *Quod Nihil Scitur*, edição e tradução de S. Rabade J. M. Artola e M. Perez, Instituto de Filosofía Luis Vives, Madrid, 1984.

— *Il N'Est Science de Rien*, edição crítica latim-francês por Andréc Comparot, Paris, 1984.

— (Francisco Sanchez), *That Nothing Is Known*, introdução, notas e bibliografia de Elaine Limbrick, estabelecimento do texto latim, anotação e tradução por Douglas F. S. Thorripson, Cambridge University Press, EUA, 1988.

— *Obra Filosófica*, tradução de Giacinto Manuppella, Basílio de Vasconcelos e Miguel Pinto Meneses, prefácio de Pedro Calafate, Colecção Pensamento Português, Imprensa Nacional-Casa da Moeda [Lisboa], 1999.

BIBLIOGRAFIA:

Andrzzej Nowicki, *Giordano Bruno nella patria di Copernico*, Varsóvia, 1972, pp. 19-25.

«Bibliografia Sanchesiana», em *Revista Portuguesa de Filosofia*, 7 (1951), 205-210 e nn. comemorativos sobre F. S. das revs.: *Revista Portuguesa de Filosofia*, VII-2 (1951), *Revista Filosófica*, Dezembro de 1951, *Bracara Augusta*, III, 3-4, 1952.

D. Álvarez Blázquez, *F. S. el escéptico*, Vigo, 1964.

Evaristo de Moraes Filho, *Francisco Sanches e a dúvida metódica na Renascença Portuguesa*, Rio de Janeiro, 1953.

Fernando Suárez Dobarrio, *Francisco Sánchez y el escepticismo de su tiempo*, Madrid, 1986.

J. Moreau, «Doute et Savoir chez F. S.», *em Aufsätze zur Portugiesischen Kulturgeschichte*, I, 1960, pp. 24-50.

L. Craveiro da Silva, «F. S. Perante a Escolástica do Seu Tempo», em *Aufsätze zur Portugiesischen Kulturgeschichte*, I, 1960, pp. 15-23.

— «Francisco Sanches au tournant de la pensée de la Renaissance», em *L'Humanisme Portugais et L'Europe*, F. C. G., Centre Culturel Portugais, Paris, 1984.

— «Actualidade de Francisco Sanches», em *Forum*, n.º 8, Universidade do Minho, Braga, 1990.

Mário Martins, «Francisco Sanches era de Valença», em *Revista Portuguesa de Filosofia*, 1 (1945), 281-285.

Moreira de Sá, «Prefácio e Nota a F. S.», em *Tratados Filosóficos*, Lisboa, 1955, pp. III a X.

— «A propósito de uma edição de Obras de F. S.», *ibid.*, 1955.

— «Raízes e Projecção do Pensamento de F. S., em *Revista Portuguesa de Filosofia*, XI/2 (1955), 739-755.

Pierre Mesnard, «L'aristotélisme critique de F. S. et la comète de 1577», em *Aufsätze zur Portugiesischen Kulturgeschichte*, II, 1961, pp. 60-69.

Salvatore Miccolis, *Francesco Sanchez*, Bari, 1965.

Severiano Tavares, «Francisco Sanches e o Problema da sua nacionalidade», em *Revista Portuguesa de Filosofia*, 1 (1945), 63-76 e 150-157.

Sétima parte

A restauração escolástica

Capítulo Um

Pedro da Fonseca*

Amândio A. Coxito e Maria Luísa Couto Soares

1. Introdução geral

A restauração escolástica expressou-se num movimento filosófico, teológico e político-jurídico, característico da Península Ibérica, que teve o seu início, em Espanha, nos finais do século XV (nos domínios da teologia e do direito) e, em Portugal, nos meados do século XVI, tendo perdurado, entre nós, até ao século XVIII. Aquela restauração não se efectuou nos países onde o Humanismo lançara raízes profundas, o que é plenamente justificável, dada a feição crítica deste para com a Escolástica medieval. Quanto aos países ibéricos, para além de não terem recebido uma influência tão marcante do Humanismo, não se implantaram também as filosofias do Renascimento e não foram afectados pelas guerras e divisões religiosas consequentes à Reforma.

Esse movimento (comummente designado por Segunda Escolástica) desenvolveu-se sob o impulso da Contra-Reforma católica, antes e depois do concílio de Trento. Ele assinalou uma nítida prevalência do tomismo sobre as outras correntes escolásticas, o escotismo e o nominalismo; por outro lado, em consonância com o espírito da época em que surgiu, significou um regresso às fontes do pensamento filosófico e, antes de mais, a Aristóteles, que foi interpretado, fundamentalmente, na linha de S. Tomás e na de Duns Escoto.

Os principais centros onde a Segunda Escolástica teve implantação foram as Universidades espanholas de Salamanca e de Alcalá e as portuguesas de Coimbra e de Évora. Dominicanos e Jesuítas constituíram os dois grupos que sustentaram o movimento, destacando-se, entre os primeiros, os espanhóis Francisco de Vitória, Domingos de Soto, Melchior Cano, Domingos Bañez; e, entre os segundos, Fran-

* Maria Luísa Couto Soares é responsável, neste capítulo, pela exposição da metafísica de Fonseca, ponto 2.4.

cisco de Toledo, Luis de Molina, Francisco Suárez (todos eles também espanhóis, embora os dois últimos tivessem exercido o seu magistério em Portugal) e os portugueses Pedro da Fonseca e os redactores do Curso Conimbricense. No século XVII são dignos de menção, no nosso país, Soares Lusitano, Baltasar Teles, António Cordeiro; no século XVIII, Silvestre Aranha, António Vieira, Sebastião de Abreu, Inácio Monteiro. Os temas tratados, no campo filosófico, por estes pensadores não eram essencialmente diferentes daqueles que tinham sido fixados pela Escolástica medieval, distinguindo-se no entanto pelo pendor metódico e sistemático e mais ou menos ecléctico da sua exposição, pela depuração de certas matérias abstrusas (designadamente no domínio da lógica) e, no aspecto linguístico, pelo uso do latim erudito.

Pouco menos dum século depois do concílio de Trento, a Segunda Escolástica entrou em fase de decadência, por falta de originalidade especulativa e em virtude da ausência de contactos com a filosofia e a ciência da época. A isso não foi estranha a actividade repressiva do Santo Ofício, sobretudo no século XVII, impedindo a entrada de livros suspeitos e a divulgação de doutrinas menos conformes com a tradição.

No desenvolvimento da Segunda Escolástica em Portugal desempenhou um papel decisivo o Colégio das Artes e, no seu seio, o magistério dos Jesuítas. A fundação deste colégio, em Coimbra (inaugurado em 1548), deve-se a D. João III e teve como objectivo dotar a Universidade duma «escola menor», onde os estudantes adquirissem sobretudo conhecimentos de Latim e Filosofia como preparação para a frequência dalgum dos cursos universitários: Teologia, Leis, Cânones e Medicina. Para a direcção do colégio foi chamado André de Gouveia, principal do colégio de Guiena, em Bordéus, que trouxe consigo um escol de professores (os «bordaleses») de formação humanística. Foram também recrutados outros, os chamados «parisienses» (por terem sido antigos bolseiros de Santa Bárbara, em Paris). Mas, após vicissitudes várias (designadamente pelo conflito surgido entre aqueles dois grupos de professores e pelo facto de alguns destes se terem tornado suspeitos de heterodoxia), o colégio foi confiado à Companhia de Jesus (1555), enquanto os professores estrangeiros abandonavam o País.

A criação do Colégio das Artes significou uma transformação da nossa cultura segundo os moldes do Humanismo então vigente a nível europeu. No que respeita à Filosofia, o seu ensino inseriu-se desde o início no movimento de restauração do aristotelismo, com o regresso às fontes do Perípato, o mentor por excelência da Escolástica portuguesa.

De facto, logo nos dois primeiros anos de funcionamento do colégio, publicou-se uma miscelânea dos escritos que constituem o *Organon* aristotélico, numa

versão latina intitulada *Logica Aristotelis ab eruditissimis hominibus conversa* (Coimbra, 1549), da autoria do humanista Nicolau de Grouchy (professor «bordalês» que leccionou em Coimbra de 1548 a 1550), cuja iniciativa visou colocar à disposição dos alunos de Filosofia um texto integrado no modo humanista de expor Aristóteles, através duma *latinitas* de inspiração ciceroniana adaptada à preparação obtida pelos estudantes nos estudos de Humanidades, ainda que isso não implicasse uma ruptura completa com a terminologia tradicional já consagrada nas versões latinas anteriores dos escritos aristotélicos (1). No entanto, a versão de Grouchy teve um êxito limitado, sendo substituída, a partir de 1556, pela de João Argiropulo, realizada num estilo mais sintético e por isso mais consentâneo com a tradição escolástica (2).

Este facto é significativo se pensarmos que o Colégio das Artes tinha sido entretanto confiado aos Jesuítas, para quem a tentativa de adaptar as obras de Aristóteles ao condicionalismo humanista (que obrigava a uma expressão latina de natureza pouco tecnicista) incorria no risco de falta de rigor na interpretação do pensamento do Perípato. O intuito dos professores jesuítas de Filosofia era na verdade manterem-se fiéis à doutrina de Aristóteles e dos seus comentadores e intérpretes mais qualificados, razão por que não podiam prescindir duma terminologia precisa e já consagrada no decurso de muitos séculos de especulação filosófica. Isso não impediu, porém, que eles — imbuídos do espírito do Humanismo formal e cientes de que o estilo faz também parte da mensagem — tivessem sabido conciliar esse propósito com uma expressão latina correcta e elegante, adoptando a terminologia clássica mais castiça sempre que não estivesse em causa o rigor técnico dos conceitos filosóficos. Deixaram assim a longa distância o estilo «bárbaro» dos escolásticos dos dois séculos anteriores. Tal facto está bem patente, no século XVI, nas obras redigidas por Pedro da Fonseca e pelos Conimbricenses. E os autores que se lhes seguiram continuaram a dedicar a mesma atenção à qualidade da linguagem, ainda que nalguns deles o modo de expressão se apresente muito artificial e rebuscado.

O desejo de fidelidade a Aristóteles na filosofia portuguesa do século XVI está bem expresso nos *Estatutos* da Universidade de Coimbra, que impunham quase exclusivamente as obras do Perípato como texto para o curso de Artes, indicando os de 1559 as seguintes: *Categoriae, De Interpretatione, Analytica Priora, Analytica Posteriora, Topica, Elenchi, Ethica, Physica, De Generatione, Meteora, De Anima* e *Metaphysica*. E iam no mesmo sentido a letra e o espírito do *Ratio Studiorum*, promulgado em 1559 para toda a Companhia de Jesus, ordenando que os professores

(1) J. A. Osório, «Um contributo francês para o ensino coimbrão no século XVI: A edição do *Organon* de Aristóteles», pp. 69 e 76.
(2) *Ibidem*, p. 88.

de Filosofia não deveriam apartar-se da doutrina aristotélica ([1]). Este rumo, aliás, não foi seguido apenas no Colégio das Artes mas também na Universidade de Évora e noutras escolas dos Jesuítas, em particular nos colégios de S. Paulo, de Braga, e de Santo Antão, de Lisboa, onde principiaram a funcionar aulas públicas de Filosofia em 1561 e 1590, respectivamente.

Nesta exposição, porém, iremos aludir apenas a algumas problemáticas filosóficas surgidas no Colégio das Artes no período de apogeu da restauração escolástica em Portugal, com referência a Pedro da Fonseca e, no capítulo seguinte, ao Curso Conimbricense.

2. Pedro da Fonseca

Numa exposição sobre a restauração escolástica em Portugal merece destaque, antes de mais, Pedro da Fonseca, o «Aristóteles português», que no panorama modesto da nossa história filosófica foi possivelmente o seu maior vulto.

Fonseca nasceu em 1528, em Cortiçada (Proença-a-Nova), tendo falecido em Lisboa em 1599. Foi aluno do Colégio das Artes, possivelmente com os professores «bordaleses» e, após o ingresso na Companhia de Jesus (1548), estudou Teologia em Coimbra. Após a entrega do Colégio das Artes aos Jesuítas, passou a ensinar aí Filosofia, até 1561, tendo sido depois dispensado da actividade docente, durante alguns anos, para se dedicar à preparação do texto sobre a lógica de Aristóteles, destinado aos alunos que frequentavam o curso de Artes. Desempenhou ainda funções administrativas, designadamente a de reitor do Colégio das Artes (1567--1570) e a de visitador da Província Portuguesa da Companhia de Jesus (1589-1592). Não obstante o exercício dessas funções, ia preparando o seu texto sobre a metafísica, não só em Portugal como em Roma, onde passou a residir habitualmente quando foi nomeado assistente do Geral dos Jesuítas.

Fonseca legou-nos três obras de filosofia: 1) *Instituições Dialécticas* (*Institutionum Dialecticarum libri octo*), que teria tido pelo menos 53 edições, em Portugal e no estrangeiro. Existe desta obra, desde 1964, uma «editio accurata», com tradução; 2) *Isagoge Filosófica* (*Isagoge Philosophica*), publicada apenas uma vez em edição autónoma, pois a partir da segunda edição apareceu sempre juntamente com as *Instituições Dialécticas*. Trata-se dum opúsculo que, como se lê no Proémio, se propõe fornecer, em função do currículo de Filosofia vigente, um conhecimento conciso do universal e das suas cinco formas, apresentando no entanto a doutrina de Porfírio despida de questões inúteis ou supérfluas. Possuímos também

([1]) Cf. L. Franca, *O método pedagógico dos Jesuítas*, p. 159.

actualmente desta obrazinha uma edição bilingue; 3) *Comentários à Metafísica de Aristóteles* (*Commentarii in libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae*), que mereceram, no conjunto dos seus quatro tomos, mais de 20 edições, a maior parte no estrangeiro. Só os dois primeiros tomos foram editados em vida do autor.

Dado o grande interesse da obra filosófica de Fonseca no contexto do pensamento aristotélico-escolástico e também renascentista, é de todo justificável que lhe dediquemos algumas considerações essenciais.

2.1. A lógica

No que respeita à obra lógica de Fonseca, as *Instituições Dialécticas* [1] surgiram (como informa o autor no Prefácio da primeira edição) da necessidade, reconhecida pelos responsáveis da Companhia de Jesus, de redigir e publicar um conjunto de textos destinados aos alunos de Filosofia, evitando-se assim a fadiga de ter de transcrever as lições ditadas pelo professor, com o que ficavam também prejudicados o estudo e o exercício das disputas escolares (*ID*, Pref., p. 10).

A obra apresenta-se como uma introdução geral, sob a forma de comentário, a todo o *Organon* de Aristóteles, obedecendo à intenção explícita de basear o ensino da lógica na explanação dos livros do Perípato e não a partir das tradicionais *Súmulas* dos autores medievais, que agora caíram em desfavor. Segundo as palavras do próprio Fonseca, o seu propósito foi o de realizar uma exposição, «com a brevidade e a clareza possíveis» (*qua possum brevitate et perspicuitate*) do essencial dos escritos lógicos de Aristóteles, tendo em vista fornecer como que em esquema (*quasi radio*) toda a doutrina lógica necessária «àqueles que desejam ser introduzidos nos umbrais da filosofia» (*ID*, Pref., pp. 10 e 12).

Mas, embora a obra se desenvolva segundo a ordem dos tratados do *Organon* ortodoxo estabelecida desde os fins da Antiguidade, assimila no entanto certas problemáticas introduzidas ou desenvolvidas pela lógica medieval, as mais características das quais são a doutrina das «consequências» (*consequentiae*) e a das «propriedades dos termos» (*proprietates terminorum*), destacando-se nesta última a doutrina da «suposição» (*suppositio*), mas considerada no seu uso prático, como função que permite denunciar os sofismas da linguagem. O facto de serem feitas algumas concessões a temas da literatura lógica da última fase da Escolástica justifica-o Fonseca deste modo: «Assim como é inútil e pernicioso às boas letras deter-se muito e demoradamente nestas coisas, assim também, se se desprezarem

[1] Esta obra será designada no corpo do trabalho pela abreviatura *ID*. Tomaremos como referência a edição de J. Ferreira Gomes (1964).

completamente (o que muitos fazem nos nossos dias), resulta não pequeno prejuízo» (*ID*, VII, 19, p. 678.)

Por fim, um elemento inovador é constituído pela introdução duma nova problemática, característica do Renascimento, respeitante ao tema do método.

Descendo à análise de questões específicas, uma que merece desde já atenção é sugerida pelo próprio título da obra de Fonseca, em virtude do uso do termo «dialéctica», que pode originar confusão, em espíritos menos precavidos, com o conceito de dialéctica em sentido estrito.

Na Idade Média, os termos «lógica» e «dialéctica» apareceram alternadamente a designar a mesma disciplina ([1]). No século XVI impôs-se o seu uso indiferenciado, como atestam vários autores, entre os quais Fonseca e os Conimbricenses. Segundo estes, tal prática recebia a sua justificação de Cícero e do próprio Aristóteles ([2]). Em ambos os casos, o termo «dialéctica» está tomado no seu sentido amplo, como sinónimo de «lógica». Entre os lógicos humanistas, porém, «dialéctica» adquiriu o estatuto de exclusividade, dado o facto de o tipo de lógica por eles cultivada se reduzir de facto à dialéctica no sentido estrito, enquanto arte da argumentação provável. Deste modo, aquele termo não era apenas uma outra maneira de designar a lógica mas correspondia realmente a uma problemática específica, com a restrição da lógica ao domínio da simples probabilidade ou, por outras palavras, com a tendência para o cultivo exclusivo da sua parte tópica, em consequência da redução do ideal científico ao ideal da persuasão, tendo como pressuposto, nas palavras de Luís Vives, que «toda a filosofia está baseada em opiniões e conjecturas verosímeis» ([3]). Tal doutrina encontrava-se intimamente associada ao ambiente cultural da época, em que as preocupações práticas referentes aos problemas reais da existência humana se sobrepunham às questões teoréticas da pesquisa científica. Sendo assim, o que importava era a constituição duma lógica que servisse de instrumento útil nas discussões nos domínios político, jurídico, moral e pedagógico, onde os problemas a resolver são por natureza controversos e por isso não susceptíveis de soluções categóricas ou «científicas».

O mesmo não sucedeu, porém, entre aqueles autores que não aceitavam a redução da lógica à dialéctica no seu sentido estrito, pretendendo manter-se na linha da tradição aristotélica, na qual a dialéctica é apenas uma parte da lógica. Compreende-se assim que um lógico representativo desta tendência, como Fonseca,

([1]) P. Michaud-Quantin, «L'emploi des termes "logica" et "dialectica" au moyen âge», pp. 855-862.

([2]) *Commentarii Collegii Conimbricensis [...] in universam Dialecticam Aristotelis Stagiritae*, Pról., Coimbra, 1606, p. 21.

([3]) J. L. Vives, *De Disciplinis libri XX*, Lião, 1551, p. 43.

identificando embora os conceitos de «lógica» e «dialéctica» no sentido amplo (pois tratava-se apenas duma questão de terminologia), sentisse a necessidade de distingui-los no sentido estrito de «dialéctica». A recusa em limitar a problemática lógica a uma das suas partes, isto é, a uma arte que tem o provável como objecto, significou, pois, um distanciamento, num ponto essencial, face aos «dialécticos» renascentistas.

A importância da posição doutrinal de Fonseca, no contexto filosófico da época, está em ter admitido, a par da dialéctica, também uma analítica (segundo a tradição peripatética), como teoria do silogismo com premissas necessárias e conclusão também necessária, tendo como fim a verdade e não a simples opinião. Fonseca opunha-se, por conseguinte, ao probabilismo de certos lógicos do seu tempo, visando salvaguardar o conceito aristotélico de demonstração, embora o objecto da lógica não seja redutível a ele. Está aí um dos aspectos essenciais do pensamento da Segunda Escolástica no campo de filosofia, isto é, a afirmação duma ciência demonstrativa, que era extensível à constituição dum saber teológico garantido apodicticamente.

2.2. A metodologia

Há em Fonseca um aspecto pelo qual ele revela, na sua obra lógica, uma abertura a uma temática característica do seu tempo. Trata-se do problema do método, que, ao contrário do que por vezes se supõe, foi introduzido no pensamento europeu pelo menos um século antes de Descartes, com o aparecimento de inúmeras obras, sobretudo de natureza didáctica, cujo título incluía a palavra «methodus» e outros afins, como «via», «ratio», «ordo» e «modus». Para além disso, as obras de lógica continham em geral uma secção sobre o método, incluída, segundo um critério muito variável, entre as três partes em que tradicionalmente essa disciplina se dividia, em função das três operações do espírito. É esse facto que caracteriza o novo desenvolvimento da lógica da época ([1]), ainda que ela não se reduzisse, de modo algum, a pura metodologia.

Com o seu interesse pela ordem e pelo método, os autores renascentistas não pretendiam apenas que as suas obras se apresentassem «metodicamente» redigidas, mas forneciam também uma série de normas tendo em vista a investigação e o ensino no âmbito das diferentes artes ou ciências. Por isso, a respeito desta problemática podemos dizer que as discussões sobre o método se repartiam em duas

([1]) Ainda que o critério de inclusão fosse variável, as regras do método apareciam normalmente no fim dos tratados de lógica. Este procedimento irá perdurar até ao século XVIII. Ver, por exemplo: A. Arnaud e P. Nicole, *La logique ou l'art de penser*, ed. crítica de P. Clair e F. Girbal, Paris, 1965; M. de Azevedo Fortes, *Lógica racional, geométrica e analítica*, Lisboa, 1744.

grandes categorias, incidindo sobre o que Neal Gilbert designou por «método artístico» e «método científico». E estas duas categorias fornecem um esquema adequado para o estudo da metodologia renascentista [1]. É importante, porém, sublinhar que as várias espécies de métodos artístico e científico não apareciam designadas univocamente nos diferentes autores, o que origina dificuldades na sua interpretação, dentro do esquema referido.

Numa perspectiva genérica, portanto, o método era entendido nessa época, por um lado, como um modo de exposição doutrinal e, por outro, como um processo de descoberta e demonstração. No primeiro caso, refere-se ao ensino das artes e à comunicação em geral e as suas raízes encontram-se já na tradição socrática. Tal método preocupa-se, pois, com os aspectos segundo os quais uma doutrina pode ser exposta duma maneira didacticamente compreensível e consequente. A segunda categoria de pensamento metodológico, o científico (que se propõe fornecer normas para a investigação da verdade nas ciências), funda-se essencialmente em Aristóteles, embora beba também a sua inspiração noutras fontes, nomeadamente em Galeno, nos comentadores gregos e latinos do Perípato e nas concepções antigas da análise e da síntese e tudo à mistura com elementos estóicos e neoplatónicos [2].

O interesse pela problemática do método, entre nós, está presente nas *Instituições Dialécticas* de Fonseca. Nesta obra, a lógica é caracterizada, no seu todo, como uma metodologia, enquanto arte que ensina a discorrer revelando o desconhecido a partir do que se conhece (*ID*, I, 1, p. 20) [3]. Mas o que é mais importante no caso que de momento nos ocupa é o facto de Fonseca dedicar alguns capítulos à teoria do método, ainda que se debruce sobre ela menos extensamente do que outros autores coevos.

Na caracterização dos processos metódicos, Fonseca alude a dois géneros fundamentais, designados por «ordem da natureza» e «ordem da doutrina», ou a ordem que a natureza segue nas suas produções (que se deve procurar captar na pesquisa científica) e a ordem de exposição doutrinal do já sabido (que pode também seguir a ordem natural das coisas). Na subdivisão da primeira destas ordens metódicas são apresentados vários processos de pesquisa, cujos desenvolvimentos se mostram no entanto demasiado exíguos, esquemáticos e inconsequentes, o que não permite ver neles mais do que aquilo que já tinha sido dito e repetido por tantos autores do passado. Sendo assim, Fonseca nada tem a ver com as propostas metodológicas do início da época moderna, no campo da ciência.

---

(1) N. W. Gilbert, *Renaissance Concepts of Method*, pp. XXIV-XXV.

(2) *Ibidem*, pp. 7-11 e 11-35.

(3) «Aptissime igitur definitur Dialectica disserendi doctrina, quasi ars, quae docet omnes formulas disserendi, hoc est, incognita ex cognitis oratione patefaciendi.»

Por outro lado, parece legítimo concluir-se que os processos acomodados à pesquisa científica são também aplicáveis, e até predominantemente, à exposição doutrinal dos materiais de ensino. A propósito, vale a pena fazer uma abordagem aos métodos da divisão e da colecção, a que Fonseca alude, respectivamente, quando fala da ordem da geração e da perfeição, mas que apenas desenvolve numa outra parte da sua obra lógica, ao tratar do caminho e da ordem para encontrar uma definição (*ID*, V, 7, p. 304). O método da divisão consiste em tomar um conceito mais amplo e mais comum do que o objecto a definir e no qual esse objecto esteja compreendido; depois, divide-se o conceito nas suas diferenças, verificando-se qual delas pertence ao objecto em causa; em seguida, une-se tal diferença ao conceito que foi dividido. Se o produto assim obtido ainda não é recíproco com a essência do objecto, prossegue-se com a divisão até obter um discurso (*oratio*) que não seja possível referir a um objecto diferente. Deste modo, através de sucessivas divisões, obtém-se, por exemplo, »substância corpórea, mortal, com vida, sensível e dotada de razão», que se substitui exactamente ao conceito «homem» (*ID*, V, 7, pp. 304-306). Quer dizer, o processo metódico que leva a obter a verdadeira essência duma coisa conduz também ao estabelecimento da reciprocidade entre duas expressões, o que parece mostrar que estamos no domínio da análise lógico-linguística e não propriamente no da investigação científica. A colecção, ao contrário do método anterior, parte dos indivíduos para procurar a razão da sua denominação comum (*ID*, V, 7, p. 306). Por exemplo, se se indagar o motivo pelo qual Alcibíades, Aquiles e Ájax são chamados magnânimos, verifica-se que ele está no facto de esses varões não terem suportado de ânimo leve afrontas alheias. Este método equivale, como é evidente, à indução.

Fonseca põe em paralelo estes dois métodos, retomando um procedimento que se tornara habitual nos lógicos do século XVI. «O primeiro método de definir é mais exacto e mais acomodado à ordem da natureza e à exposição perfeita duma doutrina; mas o segundo [...], embora menos perfeito, é mais adaptado à ordem da invenção (ou da pesquisa científica). É em referência a este que devem entender-se as palavras de Aristóteles, segundo o qual é mais fácil definir o que é menos universal do que aquilo que é mais universal; por isso, deve caminhar-se das coisas menos universais para as mais universais.» (*ID*, V, 7, p. 308)

O método da colecção é obviamente um método de análise: análise dos indivíduos duma classe para separar um aspecto comum, como no caso da indução. Poderíamos ainda dizer que a divisão supõe a colecção, pois a fecundidade daquela é proporcional ao cuidado e à amplitude das análises realizadas partindo dos indivíduos. Seria por isso metodologicamente muito positivo se Fonseca considerasse os dois métodos complementares no âmbito da ciência. Mas nada mostra que ele tenha pretendido essa interpretação. Com efeito, a divisão destina-se sobretudo a

sistematizar didacticamente as noções duma disciplina ([1]); e a colecção tem também o seu lugar mais adequado no estabelecimento da ordem que deve observar-se no ensino e nas disputas (*ID*, VII, 40, pp. 606 e 608).

O método atrás designado por «artístico» é, pois, o que em Fonseca reveste maior interesse, isto é, a «ordem da doutrina», como processo pedagógico de transmissão do saber. A respeito dele tivemos já oportunidade de escrever o seguinte: «A ordem da doutrina verifica-se quando se parte de conhecimentos que, pela sua natureza ou pela condição das pessoas a quem se destinam, oferecem maiores vantagens em serem apresentados em primeiro lugar. Deste modo, é mais conveniente partir de conhecimentos que sejam requeridos para a compreensão de outros e, tanto quanto possível, dos mais fáceis para os mais difíceis. Não há no entanto uma ordem rígida neste processo. Consoante as conveniências, observar-se-á umas vezes a ordem da geração (que progride das causas para os efeitos ou das partes integrantes para o todo), outras vezes a ordem da perfeição (inversa da anterior), outras vezes ainda as duas conjuntamente. As preocupações pedagógicas de Fonseca vão ao ponto de indicar concretamente em que casos deve ser seguido um ou outro processo. Assim, os que querem filosofar sem mestre e desejam penetrar pelos próprios meios nas coisas mais recônditas deverão progredir do particular para o mais geral e do todo para as partes, segundo as ordens da análise e da colecção. Esta via [...] parte, pois, das coisas mais conhecidas *para nós* e por isso mais próximas dos sentidos. Mas o ideal é seguir a ordem que a natureza realiza ao produzir as coisas, avançando das partes integrantes para o todo e do mais comum para o menos comum (ordens da síntese e da divisão). É esse o método praticado por aquele que expõe uma doutrina que já conhece perfeitamente. Há casos, porém, em que esses princípios não são susceptíveis de aplicação. Nestas circunstâncias, Fonseca aconselha a que se obedeça à ordem da dignidade, que ele próprio pratica, por exemplo, ao explicar as figuras do silogismo e as formas de argumentação. Finalmente, em casos especiais, terá de se dar lugar a um procedimento arbitrário, nomeadamente quando não existe uma gradação segundo a dificuldade ou a generalidade dos materiais de ensino que permita definir um critério de prioridades.» ([2]) Estamos assim longe da proposta dum método único apresentada por Pedro Ramo, que tantas reacções desfavoráveis provocou por parte dos académicos do seu tempo. Isso significa da parte de Fonseca um

---

([1]) Isto é ainda confirmado por Fonseca quando, noutra parte da sua obra, estuda as diferentes espécies de divisão e sobretudo a distinção do termo múltiplo nas suas diferentes significações (*ID*, IV, 2, p. 252).

([2]) A. Coxito, «Método e ensino em Pedro da Fonseca e nos Conimbricenses», pp. 99-100. Cf. P. da Fonseca, *ID*, VII, 39, p. 602; VII, 40, pp. 608 e 610; *Comm. in Metaph. Arist.*, I, I, II, 2, 8, Roma, 1577, p. 135. Esta obra designá-la-emos por *CM*.

pragmatismo pedagógico, em consonância com os princípios que inspiraram o *Ratio Studiorum* dos Jesuítas.

Vemos, portanto, que a metodologia enquanto sistematização do saber é a que prevalece em Fonseca, como aliás aconteceu também nos outros autores seus contemporâneos, o que se compreende se pensarmos que o ideal dos humanistas do Renascimento era acima de tudo um ideal pedagógico, mais que científico. E os objectivos pedagógicos da metodologia de Fonseca estão ainda patentes nos capítulos das *Instituições Dialécticas* em que ele trata da ordem a observar na refutação das opiniões contrárias e da ordem a seguir nas disputas, quer por parte de quem argumenta quer por parte de quem responde (*ID*, VII, 41-43, pp. 610-622).

2.3. Metodologia e lógica «tópica»

A respeito da doutrina do método existe em Fonseca uma outra tradição, que se inspira na lógica cultivada pelos «dialécticos» humanistas. Para que o assunto se torne minimamente compreensível, impõe-se que caracterizemos esse tipo de lógica, a partir dos seus principais representantes. Mas a lógica humanista (que os historiadores modernos costumam designar por «lógica tópica») é herdeira da antiga dialéctica de Aristóteles, com influências da retórica ciceroniana. Daí que a nossa exposição, para ser fundamentada e inteligível, tenha forçosamente de recuar até às fontes principais da problemática que vamos estudar.

Em primeiro lugar, o que é a dialéctica para Aristóteles? Devemos reconhecer que em parte alguma da obra aristotélica nos é dada uma definição global e unívoca de «dialéctica». Nalguns passos, ela é caracterizada como a «arte de interrogar» (1); noutros, o dialéctico é apresentado como «aquele que está apto a formular proposições e objecções» (2); e ainda noutros a dialéctica é definida segundo a acepção que se tornará preponderante no Liceu e na Nova Academia e que será salientada por Cícero e, durante séculos, pelos peripatéticos, isto é, como o poder de «concluir os contrários» (3), função esta que a dialéctica compartillha com a retórica. Trata-se, neste caso, duma arte que, a partir duma tese dada, permite sustentar tanto o pró como o contra.

Mas Aristóteles apresenta um outro sentido de «dialéctica», cuja relação com os anteriores não é muito clara e que inculca o carácter universal do seu domínio. No início dos *Tópicos*, podemos ler: «O fim deste tratado é encontrar um método que nos ponha em condições de argumentar sobre todo o problema proposto,

(1) Aristóteles, *Soph. El.*, 11, 172 a, 18.
(2) Aristóteles, *Top.*, VIII, 14, 164 b, 3.
(3) Aristóteles, *Rhet.*, I, 1, 1355 a, 34.

partindo de premissas prováveis, e de evitar, quando sustentamos um argumento, nada dizermos que a isso seja contrário.» (1) Logo a seguir, este raciocínio é designado por «silogismo dialéctico» (2), que será objecto de investigação naquela obra.

Pela sua universalidade, enquanto método de argumentar «sobre todo o problema proposto», a dialéctica não tem por objecto algo determinado (3), mas «coisas gerais», opondo-se assim à ciência (4). Ela é o domínio da cultura geral, com uma função crítica e uma abertura à totalidade, sem se preocupar com a natureza íntima das coisas ou a sua essência. Isso explica-se até pela própria génese da dialéctica aristotélica, herdeira do ideal universalista dos sofistas e dos retóricos (5). Mas a dialéctica opõe-se ainda à ciência sob um outro aspecto, decorrente do anterior, a saber: pelo carácter de probabilidade dos seus raciocínios. Com efeito, enquanto o silogismo demonstrativo ou «científico» parte de premissas verdadeiras e primeiras (6), o silogismo dialéctico conclui de premissas prováveis (7), motivo por que não conduz à ciência, mas à opinião (8).

Deve reconhecer-se no entanto que a oposição referida tem sido exageradamente marcada por alguns historiadores da filosofia, preocupados em opor Platão a Aristóteles ou uma concepção de dialéctica identificada com o método do verdadeiro saber (a de Platão) e uma outra (a de Aristóteles) em que a dialéctica apareceria apenas como uma parente pobre da analítica, a única que pode fornecer as regras para atingir a verdade (9).

O certo é que Aristóteles não despreza a dialéctica, pois ela é útil e necessária à ciência, participando indirectamente na descoberta da verdade. Além da sua utilidade como exercício de pensamento e como exame do saber próprio e alheio (10), ela serve também para colocar «aporias» e para ajudar a descobrir os princípios

(1) Aristóteles, *Top.*, I, 1, 100 a, 18-21.

(2) *Ibidem*, 100 a, 30.

(3) Aristóteles, *Anal. Post.*, I, 11, 77 a, 31.

(4) Por isso, Aristóteles (*Part. Anim.*, I, 1, 639 a, 3, 7) adverte que é preciso optar entre a «cultura geral» e a «ciência da coisa». Uma ciência de todas as coisas é impossível, porque ela seria então uma ciência das ciências e estas são em número infinito. Isso não significa, porém, que seja impossível uma ciência do ser enquanto ser, pois não se trata neste caso duma ciência de todas as coisas. Sobre este assunto, ver P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote* pp. 206-250.

(5) Ver sobre o assunto P. Aubenque, *op. cit.*, pp. 282-295.

(6) Aristóteles, *Top.*, I, 1, 100 a, 28-29.

(7) *Ibidem*, 100 a, 30.

(8) Aristóteles, *Anal. Post.*, I, 33, 88 b, 30; cf. *Top.*, I, 1, 100 b, 21-23.

(9) É nesta linha de ideias que Hamelin (*Le système d'Aristote*, p. 230) sustenta que «nada há de comum, pelo menos directamente, entre a procura da verdade e a dialéctica». Ver ainda J. de Blic, «Un aspect remarquable de la dialectique aristotélicienne», pp. 568-577.

(10) Aristóteles, *Top.*, I, 2, 101 a, 26-27; VIII, 5, 159 a, 26-29. Esta arte de «exame» ou de «pôr à prova» é aquela que praticava o Sócrates da *Apologia*, mas que Platão rejeitava, pelo

específicos de cada disciplina [1]. Não há por isso razão para atribuir à dialéctica um sentido pejorativo.

A acepção de dialéctica enquanto ensina a sustentar argumentos pró e contra uma mesma questão foi divulgada por Cícero, que fez da dialéctica aristotélica, tomada nesse sentido, um elemento fundamental da sua arte oratória. Mas, se nos referimos a Cícero, é sobretudo pela influência que ele teve nos dialécticos humanistas dos séculos XV e XVI, como adiante comprovaremos.

Falando de Cícero, convém, antes de mais, aludir aos preceitos que dizem respeito à primeira obrigação do orador: provar, ensinar. Mas estas palavras contêm uma ambiguidade: toda a prova é ensino?; isto é, a arte da discussão confunde-se com a procura da verdade? Existem boas razões para duvidar que assim seja. É certo que, no início do *De Inventione*, Cícero, ao traçar a história da eloquência, reconhece os danos que esta causou, a ponto de ter indisposto contra ela as pessoas mais doutas e mais virtuosas, pelo facto de os oradores terem por hábito advogar a mentira em detrimento da verdade. E Cícero deplora que tais oradores se tenham proposto defender tanto o mal como o bem [2]. Mas o certo é que ele admite que isso possa fazer-se, ao dar a entender que toda a causa pode ser advogada. No *De Oratore*, um dos personagens afirma: «Muitas vezes nós defendemos causas contrárias», acrescentando ser possível sustentar opiniões incompatíveis [3]. Na mesma obra, podemos ler ainda que o perfeito orador poderá, «seguindo o método de Aristóteles, sustentar sobre todas as questões o pró e o contra e, estribado nos seus preceitos, tratar completamente na mesma causa as duas teses opostas» [4].

A prática deste método não significa, porém, apenas um procedimento técnico. Vem a propósito recordar que Cícero é um dos representantes do cepticismo académico, que, descrendo da capacidade dos sistemas filosóficos existentes para atingir a verdade, sustenta que o homem pode apenas decidir-se por níveis diferentes de probabilidade; por outras palavras, a única estratégia é determinar, en-

facto de ela não ser capaz de atingir a verdadeira ciência, embora pudesse desmascarar a ignorância. Deste modo, «Aristóteles, opondo-se a Platão, retomava uma atitude característica do socratismo, ligando-se à tradição dos sofistas» (J. Moreau, *Aristote et la dialectique platonicienne*, p. 81).

[1] Aristóteles, *ob. cit.*, I, 2, 101 a, 34 — 101 b, 4. A «aporia», afirma Hamelin (*ob. cit.*, p. 233), é «o confronto de duas opiniões contrárias e igualmente razoáveis, como resposta a uma questão».

[2] Cícero, *De Invent. Rhet.*, I, 3-4.

[3] «Nos contrarias saepe causas dicimus [...]; sed etiam ut uterque nostrum eadem de re alias aliud defendat, quom plus uno verum esse non possit» (Cícero, *De Orat.*, II, 7, 30).

[4] *Ibidem*, III, 21, 80.

tre duas ou mais opiniões alternativas, qual a mais provável. E isso obtém-se através duma «ratio argumentandi» adequada. Ora, se observarmos os diálogos de Cícero e as suas obras de oratória, podemos ver que o seu método se fundamenta nessa «ratio argumentandi», que constitui o aspecto central do cepticismo académico (1).

Tal método é o recomendável para o orador, dado que este se debruça sobre uma «dubia materia» ou sobre questões a respeito das quais não pode haver certezas. Para os políticos, só esse tipo de controvérsias tem cabimento, uma vez que as questões de facto e a aplicação das leis são da competência dos especialistas (2). Em suma, «toda a actividade do orador diz respeito à opinião e não às ciências» (3). Por isso Cícero define o argumento, na arte oratória, como um «probabile inventum ad faciendam fidem» (4).

O uso da dialéctica aristotélica por Cícero, na acepção duma arte que ensina a sustentar argumentos pró e contra uma mesma questão, é motivado, portanto, fundamentalmente, pela sua própria atitude filosófica, identificada com um relativismo gnosiológico e ético. Nos seus discursos, Cícero aparece-nos como um céptico, um crítico, que põe ao serviço da sua filosofia de vida o método mais adequado: a dialéctica aristotélica como arte de argumentar «in utramque partem» (5).

Na escolástica medieval, a dialéctica aristotélica, embora não tenha sido esquecida, foi relegada para um plano modesto (6). E compreende-se porquê: sendo então a lógica considerada como um instrumento da ciência — e essencialmente como um instrumento ao serviço da metafísica e da teologia —, a doutrina da demonstração científica ocupava por isso mesmo o centro das atenções. Daí o cuidado que os lógicos punham em distinguir o raciocínio demonstrativo do raciocínio dialéctico e do sofístico. De qualquer modo, os *Tópicos* de Aristóteles foram o ponto de partida para a teoria medieval das «consequentiae» e para o tratado «De obligationibus». O interesse deste tratado está no facto de estabelecer um certo número de normas ou regras a observar rigorosamente nas disputas escolares, com o fim de não cair em contradições. Tais disputas atingiram nos últimos séculos da Escolástica um grande desenvolvimento e consti-

(1) Esse método é caracterizado precisamente como um discurso «in utramque partem» (Cícero, *op. cit.*, loc. cit.).

(2) *Idem*, I, 57, 241.

(3) «Oratoris autem omnis actio opinionibus, non scientia continetur» (*Idem*, II, 7, 30).

(4) Cícero, *Part. Orat.*, II, 5.

(5) Ver, sobre este assunto, A. Michel, *Les rapports de la rhétorique et de la philosophie dans l'oeuvre de Cicéron*, cap. 3.

(6) E a verdade é que em Boécio e em Pedro Hispano, por exemplo, pouco mais encontramos do que uma classificação e uma enumeração dos tópicos.

tuíram uma parte importante do chamado «modus parisiensis», tão celebrado nos fins do século XV [1].

E entramos agora na época do Humanismo renascentista. No Humanismo dos séculos XV e XVI, através do estudo dos autores clássicos greco-latinos, o homem julgava tornar-se mais humano desenvolvendo as suas capacidades físicas, intelectuais e morais à imagem e semelhança dos grandes modelos de sabedoria e de ciência, de arte e de virtude que a Grécia e Roma tinham encarnado. O que se pretendia então era que as artes do discurso estivessem ao serviço do homem como membro da sociedade civil, adaptando-se a um novo tipo de cultura. Por isso, a «ratio» escolástica, servindo-se do instrumento difícil e árido do silogismo, deveria ceder o passo à virtude persuasiva da eloquência, evocadora de sentimentos que transformam e modelam o homem e capaz de fornecer um ensinamento ético e político. Mas a eloquência é inseparável da lógica. Não duma lógica como a da Escolástica na sua última fase, reduzida a um puro exercício técnico e implicando uma separação entre a palavra e a realidade, mas duma lógica em contacto com os problemas reais da experiência humana, como um instrumento prático e útil nos domínios político, jurídico, moral e pedagógico.

Os fundadores da orientação humanista no campo da lógica foram Lourenço Valla e Rodolfo Agrícola, no século XV. Valla pertencia ao círculo dos humanistas italianos preocupados com a redescoberta dos textos clássicos que tinham sido perdidos ou desprezados durante a Idade Média. A sua obra de lógica, intitulada *Dialecticae Disputationes*, é um documento polémico e agressivamente anti-escolástico. Valla esforça-se por mostrar que a transmissão da filosofia e da lógica gregas através de Cícero e Quintiliano tem, para o conhecimento dessas matérias, uma importância de primeira ordem, superior à que desempenharam os autores medievais na transmissão do pensamento de Aristóteles. Quanto a Agrícola, era um humanista de segunda vaga. Mas, enquanto a obra de Valla é especulativa e por vezes obscura, a de Agrícola é uma tentativa de construção dum currículo de lógica modificado, embora em consonância com a posição intelectual do seu antecessor, no qual se inspira.

Ambos estes autores — e sobretudo Agrícola — exerceram uma influência extraordinária no ensino da lógica em toda a Europa até finais do século XVI, embora a sua popularidade só tenha começado a fazer-se sentir por volta de 1520-1530. Mas, a partir de então, a lógica humanista substituíu a medieval nos currículos de Artes, em grande parte das maiores universidades europeias. Quase todos os autores de manuais de lógica ligados a esta tradição reconheciam Valla e Agrícola

[1] V. Muñoz Delgado, *La lógica nominalista en la Universidad de Salamanca*, pp. 55-56.

como fundadores da nova escola; e, quando eles pretendiam justificar o seu programa de ensino, invocavam ou as *Dialecticae Disputationes* de Valla ou a *De Inventione Dialectica* de Agrícola ([1]).

Em ambos estes autores, a motivação para a crítica da Escolástica tem a sua raiz no cepticismo ciceroniano ou académico. O cepticismo de Valla manifesta-se, por exemplo, quando no prefácio do livro I da sua obra escreve que o verdadeiro filósofo é apenas um «amante da sabedoria», mas não um «homem sábio», acrescentando que, por isso mesmo, ele não adere dogmaticamente a qualquer seita, negando mesmo que exista alguma certeza no conhecimento humano. A única atitude correcta é uma procura constante da sabedoria. E o método ideal para essa procura é o dos académicos ([2]). Compreende-se assim que as obras de Cícero forneçam a Valla uma metodologia alternativa face à lógica dogmática dos escolásticos, reabilitando o processo dialéctico de argumentar pró e contra uma dada questão e propondo-o como uma técnica excelente aos oradores da sua época.

Atitude semelhante transparece em Agrícola, que, ao falar dos «lugares» dialécticos, salienta a sua utilidade pelo facto de a maior parte dos conhecimentos humanos serem incertos e susceptíveis de contestação. Com efeito — prossegue ele —, muito pouco daquilo que nos é dado aprender tem um carácter indubitável e, se acreditarmos nos antigos académicos, devemos concluir que só sabemos que nada sabemos ([3]). Esta atitude espiritual estava em consonância com os ideais dum tipo de cultura voltada para os problemas práticos da vida humana, onde não existem certezas apodícticas.

Estamos então a ver por que é que o tipo de lógica cultivada pelos humanistas do Renascimento se reduz, fundamentalmente, à dialéctica. Por isso, o termo «dialéctica» (que aparece normalmente nos títulos das obras de lógica desta época) não é apenas uma maneira diferente de designar a lógica, mas corresponde de facto a uma problemática específica, que tem como base os *Tópicos* de Aristóteles e de Cícero e os comentários que Boécio realizou sobre a obra deste último. Essa é a razão por que a lógica humanista é também conhecida por «tópica».

A *De Inventione Dialectica* de Agrícola contém o primeiro programa de lógica tópica renascentista, inspirado no manifesto intelectual de Valla. Nessa obra, Agrícola define a lógica, ou melhor a dialéctica, como a «faculdade de discorrer» (ou a

([1]) W. J. Ong, *Ramus: Method, and the Decay of Dialogue*, pp. 123-126. Sobre a aceitação de Agrícola entre os humanistas, ver W. H. Woodward, *La pedagogia del Rinascimento (1400-1600)*, pp. 79-81. Em virtude da influência de Agrícola, os «aristotélicos» de Paris deixaram de estudar P. Hispano e os seus comentadores, por volta dos meados do século XVI. Isto é confirmado por António de Gouveia (*Em defesa de Aristóteles contra as calúnias de Pedro Ramo*, p. 75; cf. W. J. Ong, *op. cit.*, pp. 94-95).

([2]) L. Valla, *Dialect. Disput.*, I, 644; II, 2,8.

([3]) R. Agrícola, *De Invent. Dialect.*, I, 1.

«arte de discorrer», segundo a acepção vulgar) e ainda, mais explicitamente, como «a arte de discorrer com probabilidade acerca de qualquer tema proposto» ([1]).

Em face desta definição, o primeiro facto a salientar é que a dialéctica se aplica à universalidade do saber, ao propor-se discorrer sobre «qualquer tema». Como tínhamos visto, a concepção é fundamentalmente aristotélica. Mas Aristóteles construiu, para além duma dialéctica, uma analítica, cujo núcleo é a teoria da demonstração científica. Agora, porém, a dialéctica pretende ser um instrumento adequado para qualquer espécie de conhecimento, absorvendo a própria lógica demonstrativa. Diríamos ainda melhor que a ciência é relegada para segundo plano, pois, se a dialéctica é definida como «a arte de discorrer com probabilidade», isso quer dizer que o que importa acima de tudo é a constituição duma disciplina acomodada aos diferentes problemas da experiência humana, na qual as questões práticas se sobrepõem às preocupações teoréticas da pesquisa científica ([2]).

O ponto central da obra de Agrícola é o estudo dos «lugares» (*tópoi*) dialécticos, em detrimento das categorias ou predicamentos. O que sejam esses «lugares» e qual a sua função explaná-lo-emos melhor quando falarmos de Fonseca. Adiantaremos, porém, desde já o seguinte: dado que a dialéctica tem como objectivo discorrer sobre qualquer assunto, ela deve antes de mais «encontrar» os argumentos adequados para provar uma tese perante uma assembleia ou para refutar as opiniões contrárias numa disputa. Ora, os «lugares» ou «tópicos» são precisamente certas fórmulas de pesquisa, que têm como finalidade levar a descobrir e a seleccionar, de entre uma multidão de dados possíveis, aquele ou aqueles que podem servir como argumentos no estabelecimento duma tese ou numa discussão ([3]). Esta operação de descoberta de argumentos, a partir dos «lugares», é designada por «inventio». Mas, depois de encontrar os argumentos é necessário dispô-los numa ordem adequada, isto é, num discurso coerente, de modo apto a convencer. A esta segunda operação dá-se o nome de «judicium». «Inventio» e «judicium» são, pois, as duas partes em que se divide a dialéctica, em conformidade com uma denominação inspirada na retórica ciceroniana ([4]).

Segundo Agrícola, a utilidade dos «lugares» está sobretudo no facto de que eles permitem encontrar os argumentos de que se servem nos seus discursos os

([1]) «(Dialectica est) ars probabiliter de qualibet re proposita disserendi, prout cuiusque natura esse poterit» (R. Agrícola, *op. cit.*, II, 2).

([2]) Por isso, a dialéctica é eminentemente uma *arte*. E uma arte é uma «collectio multarum de una re comprehensionum ad finem aliquem utilem vitae» (*Idem*, II, 2). Cf. W. J. Ong, *op. cit.*, pp. 97 e 100.

([3]) W. A. de Pater, «La fonction du lieu et de l'instrument dans les "Topiques"», p. 173.

([4]) «Cum omnis ratio diligens disserendi duas habeat partes, unam inveniendi, alteram iudicandi [...]» (Cícero, *Top.*, II, 6). Esta divisão é depois retomada por Boécio (*In Top. Cicer.*, I, em *PL*, vol. 64, col. 1045, C).

governantes, os políticos, os juristas e os pregadores ([1]). A dialéctica aparece assim como um sistema aberto, ao serviço da existência humana, tendo como objecto questões controversas que não poderiam ser resolvidas duma maneira categórica. Deste modo, ela não se propõe a pesquisa da verdade, mas objectivos práticos, redutíveis a objectivos de natureza pedagógica. Compreende-se, pois, que Agrícola, ao escrever que a finalidade da dialéctica consiste em «falar com probabilidade sobre um tema proposto», acrescente que isso significa que a dialéctica «visa *ensinar* algo àquele que ouve» ([2]), obtendo assim a adesão do seu espírito.

Esta finalidade pedagógica aparece ainda mais inculcada nos «dialécticos» da linha de Melanchton e Pedro Ramo, para os quais a «inventio» e o «judicium» têm em vista essencialmente e elaboração didáctica das matérias escolares, de tal modo que, segundo Walter Ong, o ramismo deve ser visto «mais como uma reforma pedagógica do que filosófica» ([3]).

Fica assim traçado um plano de fundo, no qual tentaremos inserir a concepção de lógica tópica de Fonseca. Até que ponto ele aceita os esquemas e os objectivos da lógica do Humanismo e em que medida se afasta deles?

Ao contrário dos «dialécticos» humanistas, Fonseca distingue expressamente, como já tínhamos visto, a demonstração científica do raciocínio dialéctico, salientando que «o fim da demonstração é produzir ciência, o do silogismo dialéctico é gerar opinião» (*ID*, VII, 1, p. 454). E, na peugada de Aristóteles, a demonstração é definida como «o raciocínio que consta de premissas absolutamente verdadeiras ou necessárias, de premissas primeiras ou imediatas, de premissas mais primeiras e mais conhecidas pela sua própria natureza e que contêm a causa da conclusão» (*ID*, VII, 2, p. 456). Isto quer dizer que as premissas do raciocínio científico não deverão ser apenas verdadeiras, mas que a sua verdade terá de ser imediata, não precisando de ser demonstradas. Essas premissas têm, genericamente, o nome de «princípios», entre os quais uns são comuns a todas as ciências (os *axiomata* ou *dignitates*), enquanto outros são próprios duma só ciência (as *positiones*) (*ID*, VII, 3, p. 458).

Atentemos, porém, na outra face da questão. O facto é que o ideal duma ciência perfeita, deduzida de princípios absolutamente certos, é dificilmente realizável. Fonseca reconhece-o quando confessa que «não é fácil nem frequente perceber os princípios próprios das coisas» (*CM*, I, II, III, 1, 6, p. 390) ([4]); e, noutro

([1]) R. Agrícola, *op. cit.*, I, 1.
([2]) «Docere aliquid eum qui audit» (*Idem*, II, 3).
([3]) W. J. Ong, *op. cit*, p. 149. Cf. N. W. Gilbert, *op. cit*, pp. 125-127.
([4]) «Nec vero mirum est si non satis locupletes sint plurimae scientiae, detracta illis omni doctrina probabili».

passo, escreve que o «lugar» das causas (pelo qual se descobre o termo médio no argumento demonstrativo) é «acessível a poucos» (*ID*, VII, 5, p. 462). Por isso, muitas ciências ficariam empobrecidas se fossem esvaziadas dos seus conteúdos prováveis (*CM*, I, II, III, 1, 6, p. 390). Está aqui implícito o reconhecimento de que a maior parte do saber humano tem por objecto matérias controversas, isto é, questões que não permitem uma solução dogmática. Isso é ainda visível, por exemplo, quando Fonseca reage expressamente contra a ideia de reduzir o objecto da lógica à demonstração científica, afirmando literalmente que aquela disciplina «para além da demonstração, incide sobre vários outros modos de discorrer [...] e isso não apenas em função da demonstração, mas em virtude doutros fins; e ela trata dum modo muito especial do silogismo dialéctico, que é de todos o mais usado e útil para tudo» (*CM*, I, II, III, 1, 4, p. 385). Integra-se na mesma linha de ideias a recusa em definir a lógica como um «modus sciendi», tomando o termo «sciendi» no seu sentido próprio, como uma via ou um método para a ciência (*CM*, p. 386); a razão é que a lógica é um instrumento ao serviço de qualquer espécie de conhecimento, quer ele seja necessário quer meramente provável.

Poderíamos ainda acrescentar, sobre este tema, que em Fonseca a teoria da demonstração científica é entendida como um aspecto parcelar da teoria mais geral da argumentação. Ora, na tradição humanista e ciceroniana o domínio da argumentação é o do verosímil, do plausível, que escapa à certeza científica. A argumentação visa, através do discurso, obter uma acção eficaz sobre os espíritos, isto é, a adesão mental dum interlocutor ou dum auditório a uma tese que não é uma verdade apodíctica. Com efeito, não se argumenta perante uma conclusão necessária ou contra a evidência, mas apenas em face de matérias plausíveis.

No entanto, esta caracterização da argumentação não pode ser aplicada duma maneira rígida ao caso de Fonseca. Se assim fizéssemos, teríamos de concluir que, para ele, a ciência não tem um estatuto diferente do da mera opinião, identificando-se com esta. Mas o que devemos pôr em destaque são as dificuldade em que Fonseca se enleia, pelo facto de dar guarida a classificações e a uma terminologia em voga entre os «dialécticos» humanistas, sem no entanto aceitar até às últimas consequências os conteúdos doutrinais que elas encerram. Trata-se, como é óbvio, duma atitude de eclectismo, que tem subjacente a preocupação de conciliar o essencial da filosofia aristotélica com as novas ideias sobre a natureza e o objecto da lógica.

O que expusemos é já bastante esclarecedor quanto aos débitos de Fonseca para com o espírito filosófico da sua época. Mas há sobretudo um ponto em que isso se manifesta: a adesão à metodologia da lógica tópica.

Seguindo a tradição ciceroniana dos «dialécticos» dos séculos XV e XVI, Fonseca distingue também a «inventio» e o «judicium», considerando-os, porém, não como

os dois membros em que se divide toda a lógica, mas como as duas operações necessárias a um dos seus «modi disserendi», a argumentação. A «inventio» subministra a matéria da argumentação; o «judicium» dá-lhe a forma, ordenando essa matéria (os argumentos) de modo a confirmar o que se pretende, quer se trate duma posição científica quer duma tese apenas provável. E a verdade é que este método é comum ao dialéctico e ao filósofo ou «àquele que persuade com argumentos prováveis (*probabiliter*) e àquele que coage por demonstração» (*ID*, VII, 9, p. 472).

O exercício deste método implica o uso dos «lugares», estudados pela primeira vez por Aristóteles nos *Tópicos*. Daí que a teorização do processo se designe por «lógica tópica».

Ao falarmos atrás da dialéctica humanista, tínhamos já exposto a noção de «lugar» e dissemos que se trata de fórmulas de pesquisa de argumentos. Fonseca define-os, repetindo Cícero, como «sedes dos argumentos», acrescentando que «quando queremos procurar um argumento devemos conhecer os lugares» (*ID*, p. 474).

Mas a teoria dos «lugares» é extremamente complexa. Por outro lado, o pensamento tópico nunca foi adequadamente entendido ao longo da história da filosofia. Vários factores contribuíram para isso: a ausência em Aristóteles duma clara exposição sobre o que ele pensava sobre tal matéria; o desprezo dessa metodologia pelos autores pós-aristotélicos; o tratamento parcialmente incorrecto que lhe foi dado por Cícero e a continuação da interpretação ciceroniana por Quintiliano, através do qual os «lugares» ou «tópicos» passaram à Idade Média ([1]).

De qualquer modo, a teoria teve uma posição de relevo na cultura ocidental, não só no domínio da lógica como também no da retórica, da literatura e da poesia. A obra de Robert Curtius é esclarecedora a esse respeito. Afirma-se aí que «no antigo sistema didáctico da retórica, a tópica fazia as vezes de armazém de provisões; nela podiam encontrar-se as ideias mais gerais, para serem citadas a propósito em todos os discursos e em todos os escritos» ([2]). Assim, por exemplo, todo o leitor deveria criar no ouvinte um estado de espírito favorável, recomendando-se para isso que ele se apresentasse numa atitude de modéstia. Ora, isto era precisamente um «lugar-comum», um «tópico», a ser observado na arte retórica. E existiam ainda outros tópicos, como fórmulas ou receitas que se deviam ter em conta durante o exórdio e na conclusão dum discurso, para assim o orador ganhar a benevolência, a atenção e a docilidade dos ouvintes. Outros tópicos eram característicos da poesia, como a paisagem ideal com os seus elementos típicos, as épocas e os

---

([1]) W. M. A. Grimaldi, «The Aristotelian Topics», *Traditio*, 14 (1958), p. 1.
([2]) E. R. Curtius, *Literatura europea y Edad Media latina*, p. 122.

lugares perfeitos (os Campos Elísios, o Paraíso Terreal, a Idade do Ouro); ou então o amor, a amizade, a transitoriedade das coisas, enquanto temas mais ou menos intemporais, referentes às condições básicas da vida ([1]).

Ora, na lógica ou, mais propriamente, na dialéctica, os tópicos ou «lugares» apresentavam-se também como fórmulas ou inventários de noções, abrangendo toda a espécie de conhecimentos. Tratava-se, pois, de rubricas sob as quais podiam classificar-se todos os saberes a fim de, no momento oportuno, se lançar mão desse material previamente catalogado.

Estamos agora em condições de compreender melhor a doutrina tópica dos autores renascentistas e — no caso que presentemente nos interessa — de Fonseca.

Fonseca estuda diversas espécies de «lugares», nomeadamente: da definição, da descrição, da notação, dos conjugados, das partes, do todo, das causas, dos efeitos, dos antecedentes e dos consequentes, dos semelhantes, dos maiores, dos menores, dos iguais, dos dissemelhantes, dos opostos, dos repugnantes, da autoridade (*ID*, VII, 13-35, pp. 488-578). Aliás, a classificação dos «lugares» mudou através dos tempos, tal como muda a tradição intelectual. Assim, a lista de Aristóteles difere da dos sofistas, a de Cícero difere da de Aristóteles, a de Quintiliano da de Cícero e a de Boécio da de todos eles. Este «revisionismo» continua no Renascimento, nomeadamente em R. Agrícola. E Pedro Ramo vangloria-se da sua própria selecção, considerando-a superior à dos outros; e ele reviu mesmo essa selecção nas novas edições das suas obras ([2]). Quanto à classificação de Fonseca, também não é totalmente idêntica à dos autores que o precederam. Essas classificações não apresentavam um carácter definitivo e dogmático, pois o que importava era fornecer um certo número de fórmulas ou princípios gerais a partir dos quais se pudessem encontrar os argumentos possíveis para a resolução daqueles problemas que, na perspectiva de cada autor, eram os mais importantes.

Passemos agora rapidamente em revista alguns dos «lugares» da classificação de Fonseca para nos apercebermos melhor da sua importância. Assim, perante a questão «a dialéctica é ou não uma arte útil?», recorrendo a uma das máximas do «lugar» da definição («o que convém à definição convém ao definido») e definindo o termo sujeito, podemos argumentar deste modo: a dialéctica é o método de discorrer; ora o método de discorrer é útil; portanto, a dialéctica é útil (*ID*, VII, 13, p. 488). O «lugar» da definição ensinou, pois, a encontrar o argumento para provar o que se pretendia. Uma das máximas do «lugar» da causa formal pode expressar-se deste modo: «a matéria e as propriedades duma coisa são aquelas que a sua forma ou essência exige». Esta «lugar» permite-nos encontrar argumentos para

([1]) *Ibidem*, pp. 123 e 126-127.

([2]) W. J. Ong, *op. cit.*, p. 121. Sobre o carácter relativo da classificação dos «lugares», ver, por exemplo, R. Agrícola, *op. cit.*, I, 4.

demonstrar, por exemplo, que a alma racional é imortal, que o fogo tem a propriedade de aquecer e a água de refrescar, que o orador (dada a natureza ou a forma do seu discurso) não deve entretecer as suas palavras com razões matemáticas ou de pura filosofia, que o lógico, enquanto tal, não tem que dedicar-se a temas metafísicos, etc. (*ID*, VII, 20, pp. 512-514.) Um outro «lugar», o das causas eficientes, inclui, entre outras, as seguintes máximas: «são boas as coisas cuja causa eficiente é boa»; «são más as coisas cuja causa eficiente é má». A partir destas regras pode obter-se, por exemplo, este argumento válido: os soldados são úteis à república; logo, também a guerra é útil (*ID*, VII, 23, pp. 528-530).

A maior parte dos «lugares» referidos englobam um sem-número de máximas que deveriam conservar-se de memória, para recorrer a elas no momento oportuno. Por outro lado, alguns deles tinham um uso mais generalizado em certos domínios ou para certos fins. Assim, o «lugar» dos dissemelhantes «é muito útil para resistir ao adversário», sendo por isso «mais apto para defender do que para atacar» (*ID*, VII, 31, p. 558); o «lugar» da autoridade serve para confirmar e para refutar (*ID*, VII, 35, p. 576); o «lugar» dos repugnantes tem um uso muito amplo na Sagrada Escritura (*ID*, VII, 34, p. 572).

O proveito desta metodologia dependia naturalmente da capacidade e da destreza em servir-se dela. Entendida como um catálogo de noções estilizadas, ela perdia o seu carácter dinâmico e vital que lhe tinha sido dado por Aristóteles. Mas Fonseca insiste na ideia de que não se trata dum sistema estático de regras, mas dum produto dinâmico do espírito, revelador da sua capacidade inventiva, dado que «esta arte (de procurar os argumentos) não se instituiu para ligar a natureza a preceitos que sejam como cadeias, mas para conduzir ao caminho aquele que vagueia com passos incertos» (*ID*, VII, 37, p. 594), indicando-lhe algumas normas sobre o itinerário. A verdade, porém, é que, se nalguns casos esta técnica se mostrava útil, noutros resultava inábil e grosseira.

Mas é evidente que não basta estar de posse das fórmulas de pesquisa se não existir previamente uma ampla inventariação (*inventio*) de argumentos que através dessas fórmulas possam ser seleccionados em função do que se pretende. No dizer de Fonseca, para tirar proveito desta técnica «é necessária muita reflexão e leituras muito abundantes. Devem registar-se muitas doutrinas e muitas opiniões daqueles que foram célebres e ilustres em toda a espécie de assuntos. Das coisas mais universais devem deduzir-se outras menos universais e mais familiares. Deve conhecer-se muitíssimo bem a ambiguidade dos vocábulos e examinar-se com muito cuidado as diferenças das coisas semelhantes e as semelhanças das diferentes. E isto não deve ser feito à toa, mas examinando tudo com ordem e com método. Devem, com efeito, procurar-se os lugares que dizem respeito aos mistérios da natureza, como os dos animais, das plantas, das pedras, dos metais, dos elemen-

tos, dos céus, de Deus [...], dos espíritos bem-aventurados. Depois, aqueles que se referem à vida e aos costumes dos homens, como os das virtudes, dos vícios, das coisas públicas, da felicidade [...]. Finalmente, aqueles que dizem respeito à subtileza do raciocínio, como os do acidente propriamente dito, do género, do próprio e da definição [...]. Devem assinalar-se as definições de muitas coisas, muitas descrições e também muitas análises de vocábulos. Outras opiniões que digam respeito a qualquer assunto devem do mesmo modo registar-se [...]» (*ID*, VII, 38, pp. 596 e 598).

Este passo é deveras elucidativo. A «inventio», como primeira operação da tópica, consiste em encontrar nos dados de que se dispõe aqueles que se aplicam ao problema em causa, através das fórmulas que são os «lugares». E, para estar de posse desses dados, é necessário possuir uma cultura geral o mais ampla possível, adquirida através de muitas leituras e dum contacto persistente com as pessoas e com os autores versados nos vários domínios do saber, nomeadamente na lógica, na física, na moral, na política. O espírito do Humanismo está subjacente a esta preocupação de cultura geral. Mas, o que mais importa salientar é que o método tópico vai buscar os materiais da argumentação a uma experiência humana condensada nos escritos e nas opiniões das pessoas mais abalizadas ([1]). Esta experiência reflecte em muitos casos conhecimentos apenas prováveis ou controversos, respeitantes à vida e à prática quotidiana, mas noutros casos exprime noções cientificamente comprovadas. Compreende-se assim que a classificação dos «lugares» em Fonseca inclua também o «lugar» das causas, essencialmente usado na demonstração científica e que não consta dos *Tópicos* de Aristóteles. Isto significa que em Fonseca a tópica não constitui uma forma inferior da lógica, como aconteceria se incidisse apenas sobre raciocínios prováveis; ao contrário, ela é inteiramente solidária da analítica, servindo-lhe de instrumento, contendo a reflexão sobre o discurso em geral, no interior do qual se distingue a reflexão sobre o discurso científico no sentido estrito do termo. Deste modo, a valorização da metodologia tópica, dado o carácter universal do seu domínio, significa a conciliação duma tendência característica do Renascimento, no campo da lógica, com os ideais da Escolástica restaurada.

Poderíamos agora perguntar se o processo referido tem algo a ver com a nova atitude metodológica da filosofia moderna que terá a sua expressão no século XVII, nomeadamente em Francis Bacon.

F. Bacon representa um ponto de convergência dos principais movimentos metodológicos dos séculos que o precederam. Face a eles, porém, a sua atitude é

([1]) Sobre a importância deste aspecto da metodologia tópica em Aristóteles, ver W. A. de Pater, *Les topiques d'Aristote et la dialectique platonicienne*, p. 152.

polémica, como se depreende, em primeiro lugar, do seu conceito de sistematização do saber. Na época renascentista (e na medieval) o ideal de sistematização das artes e das ciências visava dispô-las segundo uma ordem que se pretendia natural, em relação à qual deveria ajustar-se, tanto quanto possível, a própria «ordem da doutrina». Uma consequência extrema deste pressuposto é a monometodologia ramista, de que já falámos.

Em oposição a este critério, Bacon sugere que o modo de sistematizar as ciências se realize a partir duma base subjectiva, em função das faculdades do espírito ([1]); nisso ele revela inequivocamente uma característica essencial da mentalidade moderna. Mas, deste modo, as doutrinas anteriores são radicalmente postas em causa e em especial a teoria ramista do método único, aplicável a qualquer espécie de saber e dependente duma disposição dicotómica das matérias de ensino. Tal método, segundo Bacon, revelou-se superficial e nocivo para a ciência, não tendo também criado raízes profundas ([2]).

Não é apenas no domínio da sistematização do saber que incidem as críticas de Bacon à metodologia renascentista. Para ele, o maior erro dos «dialécticos» que o precederam está na obsessão pela técnica da *inventio*, dado que a descoberta dos argumentos através das fórmulas que são os «lugares» não conduz a qualquer conhecimento novo. É certo que Bacon divide a lógica em quatro partes fundamentais, nas quais se incluem, em primeiro lugar, a «inventio» e o «judicium» ([3]). Quanto à «inventio», ela é de duas espécies: a das artes e ciências e a dos argumentos e do discurso ([4]). Mas esta última não é uma verdadeira invenção. Se o fosse, levaria à descoberta de algo realmente desconhecido, não se limitando, no momento em que um problema é proposto, a relembrar aquilo que no espírito estava já acumulado e como que escondido ([5]). Neste caso, se alguém conhecer muito pouco

([1]) Cf. A. Crescini, *Le origini del metodo analitico. Il Cinquecento*, pp. 88-95.

([2]) «Atque de unica methodo et dichotomiis perpetuis nihil attinet dicere. Fuit enim nubecula quaedam doctrina, quae cito transiit; res certe simul et levis et scientiis damnosissima [...]. Itaque inania compendia parit hoc genus methodi, solida scientiarum destruit» (F. Bacon, *De Dign. et Augm. Scient.*, VI, 2, p. 663).

([3]) «Artes logicae quattuor numero sunt, divisae ex finibus suis in quos tendunt. Id enim agit homo in rationalibus, aut ut inveniat quod quaesiverit, aut iudicet quod invenerit, aut tradat quod retinuerit. Necesse igitur est ut totidem sint artes rationales: ars inquisitionis seu inventionis, ars examinis seu iudicii, ars custodiae seu memoriae et ars elocutionis seu traditionis» (*ibidem*, V, 1, p. 616).

([4]) *Ibidem*, p. 617.

([5]) «Inventio argumentorum inventio proprie non est. Invenire enim est ignota detegere, non ante cognita recipere aut revocare. Huisce autem inventionis usus atque officium non aliud videtur quam ex massa scientiae — quae in animo congesta et recondita est — ea quae ad rem aut quaestionem institutam faciunt dextre depromere» (*Ibidem*, 3, p. 633; cf. *Novum Organum*, 82, p. 189).

ou desconhecer totalmente a questão que lhe é proposta, de nada lhe aproveitará a invenção dialéctica. Pelo contrário, aquele que investigou um assunto poderá encontrar facilmente, mesmo sem a arte tópica, o argumento de que necessita ([1]).

De qualquer modo — para além de possibilitar um prontuário de argumentos úteis — a arte tópica, enquanto implica um método de interrogação sobre a natureza das coisas, pode considerar-se «quase metade da ciência» ([2]). O que importa é aplicar esse método não a objectos que caem no âmbito da simples probabilidade (como, por exemplo, as questões civis), mas antes à exploração dos segredos da natureza ([3]), de modo a encontrar conteúdos verdadeiramente novos. Desde Aristóteles que a análise dialéctica das opiniões comuns era considerada uma parte integrante da investigação da realidade, enquanto etapa inicial para se chegar à certeza científica ([4]). Bacon, porém, rejeita de vez esta metodologia. O seu *Novum Organum* é uma lógica do procedimento científico-técnico polemicamente contraposto à lógica aristotélico-escolástica, que, segundo Bacon, para pouco mais

([1]) F. Bacon, *De Dign. et Augm. Scient.*, V, 3, p. 633.

([2]) «At prudens interrogatio quasi dimidium scientiae» (*ibidem*, p. 635). A propósito, Bacon apresenta 19 exemplos da utilidade da «tópica particular», incidindo sobre questões relativas à natureza dos corpos leves e pesados (*ibidem*, pp. 636-639).

Embora com uma aplicação exclusiva nas disputas e nos debates públicos (e não na pesquisa científica), já em Aristóteles o ponto de partida no silogismo dialéctico é uma interrogação posta, como exemplo, deste modo: «O homem é ou não um animal?», que, pela forma de alternativa que apresenta, expressa uma opinião comum, à qual o interlocutor teria de responder por «sim» ou «não», devendo, pois, comprovar uma das partes da alternativa (Aristóteles, *De Interp.*, 11, 20 b, 26-30; *Top.*, VIII, 2, 158 a, 14-17; *Anal. Pr.*, I, 1, 24 a, 22-25). Cf. P. da Fonseca, *ID*, VII, 36, p. 578.

([3]) «Siquidem dialectica quae recepta est, licet ad civilia et artes quae in sermone et opinione positae sunt rectissime adhibeatur, naturae tamen subtilitatem longo intervalo non attingit; et prensando quod non capit, ad errores potius stabiliendos et quasi figendos quam ad viam veritati aperiendam valuit» (F. Bacon, *Novum Organum*, Pref., p. 129). Sobre a «ars inventionis» baconiana, ver: A. Crescini, *op. cit.*, pp. 96-99; R. McKeon, «Philosophy and the Development of Scientific Method», pp. 13-14.

([4]) Nas suas investigações científicas e na demonstração das conclusões a que elas conduzem, Aristóteles serve-se muitas vezes do método dialéctico, iniciando o estudo dum problema com o exame das opiniões comuns ou das mais abalizadas sobre a questão em causa. Assim, por exemplo, no livro I do *De Anima* começa por apresentar as doutrinas doutros filósofos sobre a natureza da alma; e a *Metafísica* abre com uma bem elaborada preparação dialéctica, que inclui o exame dos princípios dos seus antecessores, mostrando que eles são um esboço da sua própria filosofia. Esta procedimento preliminar consiste por vezes na análise de palavras e de etimologias, na enumeração de significações possíveis ou na investigação de particularidades relativas ao uso técnico ou comum dos vocábulos (Cf. R. McKeon, «Aristotle´s Conception of the Development and the Nature of Scientific Method», pp. 3-44, mas sobretudo pp. 3-6). A mesma metodologia pode ser reconhecida, no século XVI, nos *Comentários à Metafísica de Aristóteles*, de Fonseca, e nos comentários à Lógica, dos Conimbricenses.

serve do que para alcançar vitórias nas disputas verbais. Com a velha lógica vence-se o adversário, com a nova conquista-se a natureza. Esta conquista é a tarefa fundamental da ciência: «O fim desta ciência é o de encontrar não argumentos, mas artes; não princípios aproximativos, mas princípios verdadeiros; não razões prováveis, mas planos e indicações de obras.» (1)

Não obstante este juízo acentuadamente depreciativo, a metodologia tópica tende hoje a ser encarada mais positivamente, por significar uma valorização do pensamento problemático face ao pensamento sistemático. «O ponto mais importante no exame da tópica é constituído pela afirmação de que se trata duma técnica de pensamento que se orienta para o problema.» (2) O pensamento tópico, esquecido durante séculos, tende, pois, a recobrar o interesse que teve no passado. Não é outra a intenção da obra de Perelman, *Traité de l'argumentation*, que constitui «uma ruptura com uma concepção da razão e do raciocínio saída de Descartes» (3), propondo-se um regresso às preocupações do Renascimento e um cultivo da dialéctica como arte de persuadir e convencer, com base em opiniões geralmente aceites.

2.4. A metafísica

Os *Comentários à Metafísica de Aristóteles* de Pedro da Fonseca constituem uma obra notável, que reúne um profundo conhecimento do pensamento de Aristóteles, um cuidado exímio de filólogo na fixação do texto grego e na tradução latina do próprio autor (4) fiel ao original e acessível ao leitor, uma erudição vastíssima que abarca conhecimentos da filosofia antiga, de todos os comentadores aristotélicos gregos, árabes e latinos, e do pensamento dos filósofos medievais e contemporâneos de Fonseca.

Quanto ao plano geral e estrutura da obra de Aristóteles, com base nos conhecimentos das discussões dos comentaristas gregos, Fonseca toma posição sobre

(1) «Nam huic nostrae scientiae finis proponitur ut inveniantur non argumenta sed artes, nec principiis consentanea sed ipsa principia, nec rationes probabiles sed designationes et indicationes operum (F. Bacon, *Novum Organum*, Distributio operis, pp. 135-136).

(2) T. Viehweg, *Tópica y jurisprudencia*, p. 49.

(3) Ch. Perelman e L. Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation*, p. 1.

(4) «Quod vero ad hoc opus attinet, quoniam precipua pars haec Philosophiae a Philosophis pene deserta erat, a Theologis autem in ipsis Theologiae commentariis obiter carptimque explicabatur; *illud primum efficere conati sumus, ut contextu Aristotelicum et syncere ad veritatem, et comode ad usum verteremus. Admonitio lectoris.* (Itálico nosso.) Na opinião de Suárez trata-se de uma tradução tão «elegans et dilucida, ut fere sine expositione a quovis intelligi possit.» Cit. por Joaquim de Carvalho «Pedro da Fonseca Precursor de Suárez na renovação da Metafísica».

a autenticidade de cada um dos livros da Metafísica e sobre o lugar que cada um ocupa no conjunto da obra. Provavelmente a obra não foi editada pelo próprio Aristóteles, mas sim por Eudemo. E é também possível que se trate de compilações de notas a partir do ensino de Aristóteles. Seja como for, é óbvio que o conjunto dos livros não formam uma sequência contínua, e Fonseca indica algumas dessas discontinuidades. Considera que o segundo livro, uma introdução ao estudo da filosofia em geral, não apresenta uma conexão com as questões tratadas no primeiro e no terceiro; que o livro quarto é uma introdução ao quinto; opina que, depois do décimo, deveriam seguir-se, no plano original, os livros décimo terceiro e décimo quarto, uma vez que o undécimo e duodécimo tratam da teologia de Aristóteles, que é a conclusão e sequência lógica de toda a obra; pensa que a alteração talvez se deva ao próprio Aristóteles, ou a Teofrasto ou a Eudemo ([1]).

Além de comentador, Fonseca revela-se nesta obra um pensador autónomo, apresentando-nos ao longo das *Quaestiones* ([2]) uma discussão dos temas essenciais da Metafísica, com a posição própria do autor (*plane liberi fuimus*), por vezes original e diversa da opinião dos grandes filósofos e teólogos do seu tempo. Concilia perfeitamente o respeito pela autoridade e pela tradição filosófica com o amor à verdade (*Bonum esse a veritate vinci*) que norteia toda a sua especulação. No comentário à filosofia aristotélica, Fonseca privilegia o pensamento de S. Tomás e o seu aristotelismo como fonte segura na interpretação do genuíno sentido do discurso do Estagirita ([3]). Mas esta consideração especial pela interpretação tomista, também

([1]) Cf. Carlini, p. 254.

([2]) «...in tractandis quaestionibus, quas ipsa occasio lectionis obtulit (quod totum erat nostri iuris) *plane liberi fuimus*; nec alios auctores tantum, sed ipsum quoque Aristotelem nonnunquam deseruimus, aut excusavimus, aut quoquo modo cum eo, quod verius nobis visum est, conciliamus, ne aut doctrina fidei, in qua erro nullus esse potest, aut rationi communique hominum sensui adversaremur. Caeterum, ut in nullius verba doctoris, cum de rebus philosophicis agitur, jurandum putavimus, ita nullius vel inferioris notae Philosophi sententiam rejecimus, quae nobis cum vero maxime consentire videretur; agnoscentes plane veritatem, a quocumque dicatur, a prima veritate profectam esse. Quin neque nostra placita ita amplexi sumus, ut non quemvis melius sentientem etiam nunc sequi parati simus. Intelligimus enim, quam praeclara, ac sapienter illud dictum sit; Bonum esse a veritate vinci; et illud; Par esse ut quisque a veritate superari velit, a qua vel intuitus superandus sit,» *Admonitio lectoris*.

Sobre a estrutura dos *Comentários* de Fonseca e nomeadamente sobre o lugar e o papel das *quaestiones* cf. A. Martins — *Lógica e Ontologia em Pedro da Fonseca*, pp. 15-34.

([3]) «Quod si e tota philosophorum et theologorum schola unus a nobis Divus Thomas praecipue colitur, non immerito id factum judicabit qui praeclarum Sanctissimi Viri ingenium, praestantissimum judicium, ab omni perverso affectu liberum animum, lectionis magnitudinem et varietatem cum summo veritatis inveniendae studio conjunctam perpenderit: quae adeo conspicua in eo sunt, ut hac in re vix ulla excusatione opus sit.» *Admonitio lectoris*.

não o impede, por vezes de manter a sua independência, afastando-se das sentenças de S. Tomás para seguir outras que lhe pareçam mais verdadeiras. Ao tratar do princípio da individuação, por exemplo, Fonseca aproxima-se do pensamento escotista, adoptando a sua noção de *species specialissima* e refere a *haeceitas* como o verdadeiro fundamento da individuação dos seres. Em relação aos comentadores tomistas, Fonseca considera de uma forma especial o comentário de Caetano à *Summa Theologica*, mas também são numerosas as vezes em que o cita criticando-o e afastando-se das suas interpretações. Critica veementemente Ockham e os nominalistas ([1]), que ao negarem o realismo dos universais, reduzindo-os aos termos comuns, originam um retrocesso ao pensamento de Heraclito, Antístenes e Epicuro segundo o qual nada há de estável, mas tudo está num fluxo contínuo, o que inviabiliza qualquer conhecimento verdadeiramentee científico. Com as suas teses, tornam-se indignos de serem admitidos no âmbito dos verdadeiros filósofos.

A sua noção de Filosofia está bem patente nas dilucidações dos problemas fulcrais da Metafísica: trata-se de levar a cabo uma exploração racional de tudo o que puder ser objecto de pensamento, tendo em vista tudo o que em filosofia possa ser demonstrado (*quae in philosophia potissimum probanda esse judicaremus*). As *quaestiones* de Fonseca são, por si, um tratado completo de toda a Metafísica que recolhe opiniões e argumentos diversos sobre cada um dos temas abordados e apresenta uma visão própria com independência de sentenças e teses apresentadas pelos autores mais consagrados como S. Tomás, Scot, ou qualquer comentador de

---

([1]) Cf. T. II, 1. V, c. 28, q. 2, s. 2: «...nomina enim nec sunt in pluribus, cum singularia quaedam entia sint, nec de pluribus dicuntur, nisi ratione rerum, pro quibus sumuntur...Hos antiqui etiam Scholastici, in quibus sunt Albertus Magnus eiusque discipulus D. Thomas antiquiores agnoscunt, et Nominales appellant, quod scientias omnes non de rebus universalibus, quas nullas esse putabant; sed de rerum comunibus vocabulis haberi existimarent. Occasionem huiusmodi Philosophis dederunt Heraclitus, Anthistenes, et Epicurei, qui cum singularia omnia fluxa et caduca esse crederent, neque in eis stabile quicquam conciperent; scientiam omnem, certamque rerum cognitionem de medio tollebant.» S. II: «Sed Nominales [...] dum omnem rerum inter se communionem de medio tollunt, nullamque omnino cum alia in natura ulla communi, sed in solis earum communibus vocabulis convenire dicunt: seipsos Philosophorum choro indignos esse ostendunt.» Apresentadas as várias objecções ao nominalismo, Fonseca conclui: «...nulla ratione audiendo esse Nominales, cum dicunt sola nomina communia in significando esse universalia cum potius nullum eorum si proprie loquendum est, sit universale: sed res solae, quae primo iis nominibus significantur. Ut enim jam diximus, nomina communia nec insunt rebus, quas significant, nec de illis praedicantur, seu inesse significantur: sed ea ratione figurate possunt appellari universalia, quod signa sint eorum quae pluribus insunt, et de pluribus praedicantur, ac pro eis in oratione sumuntur. [...] Illud tamen addimus, nomina communia minus improprie dici universalia ratione praedicandi, quam inessendi. Nam, etsi non sunt media, quorum interventu res universales insint particularibus: sunt tamen media, quibus de illis praedicantur».

Aristóteles. No seu conjunto, as *quaestiones* podem bem considerar-se como a Suma Filosófica de Fonseca.

Na *explanatio*, que segue imediatamente o texto grego e latino, apresentado em duas colunas, Fonseca explica Aristóteles com o próprio pensamento aristotélico, explorando com detalhe minucioso os aspectos terminológicos e as dilucidações dos conceitos aristotélicos. Como refere na *Admonitio lectoris*, embora pudesse parecer mais fácil tratar os problemas filosóficos por si, sem o apoio ou referência de qualquer autor, Fonseca considera imprescindível o conhecimento de algum grande filósofo, nomeadamente de Aristóteles, para poder progredir no caminho da filosofia ([1]). Nestes comentários aos textos aristotélicos, Fonseca revela uma erudição, uma atenção meticulosa ao pormenor e uma perspicácia únicas, que fazem desta obra um verdadeiro marco na renovação da filosofia aristotélica da Segunda Escolástica e um exemplo ilustrativo do espírito renascentista ([2]). Como exemplo do cuidado e atenção na interpretação mais autêntico dos termos centrais da filosofia aristotélica, ao examinar o sentido originário do termo *entelecheia*, Fonseca refere as opiniões de Alexandre de Afrodísia, Temístio, Filipono, Simplício, Cícero, S. Gregório Niceno, Santo Alberto Magno, Caetano, terminando com Ermolau Barbaro, célebre humanista seu contemporâneo, para optar — recorrendo à origem etimológica da palavra (*hen teleion e sunechein)* «uno», «perfeito» e «aquilo que contém» — pela expressão tradicional «forma substancial»; de facto o que se atribui principalmente à forma substancial é precisamente a unidade, a perfeição e a função de conhecer ([3]).

Entre os numerosos temas tratados amplamente, sobretudo nas *quaestiones*, optámos por uma breve exposição daqueles que abordam as questões fulcrais da Metafísica e nos quais se revela tanto a fidelidade de Fonseca à filosofia aristotélica, como a sua originalidade e independência de pensamento, assumindo teses próprias e de certo modo inovadoras. Assim, apresentaremos uma síntese, seguindo os textos de Pedro da Fonseca da sua concepção da Metafísica, da teoria da analogia do ser, do princípio da individuação, e da difícil questão dos futuros contingentes e presciência divina.

([1]) «Nam etsi facilius nobis foret, res ipsas per sese, ac seorsum tractare, et multis etiam fortasse gratius; iccirco tamen eam scribendi rationem secuti non sumus, quod nescio quo pacto Philosophia studiosos a lectione Aristotelis avertat, quem tamen qui familiarem non habet, haud magnos unquam in Philosophia progressus faciet.» *Admonitio lectoris*.

([2]) Carlini observa que «il Commento del Fonseca alla Metafisica di Aristotele è da riguardarsi come il primo che sia apparso nell'età moderna condotto con i criteri e secondo i gusti nostri».

([3]) Cf. *Commentariorum*... 1, I, c. 7, q. 3, sec. 9.

2.4.1. O Objecto da Metafísica

No início do livro IV, Aristóteles trata do objecto da Metafísica: surge pela primeira vez a célebre expressão to on h on, que só volta a ser empregue no livro VI e no livro XI, onde retoma as mesmas questões: «Há uma ciência — afirma Aristóteles — que estuda o ser enquanto ser e o que lhe pertence por si. Não se confunde com nenhuma das ciências particulares porque nenhuma das outras ciências considera universalmente o ser enquanto ser, mas destacando uma certa parte do ser...» (IV, I, 1003a 21-24). Na tradução de Fonseca a expressão grega é traduzida por *ens, qua ratione est ens.* E comenta: «Aliqua est scientia cuius subjectum est ens, quatenus ens: ea autem non est ulla ex particularibus scientiis: est igitur scientia generalis, seu prima Philosophia, quae in hoc opere traditur.»

Introduz aqui uma longa *quaestio* em torno deste problema, perguntando-se *utrum ens, quatenus est commune Deo et creaturis, sit metaphysica subjectum.* Examina quatro teses opostas à que se apresenta: o objecto da Metafísica seria 1) só Deus, como defende Alfarrabi; 2) a substância separada; 3) a *substantia in commune;* 4) o ser finito «... ea ratione duntaxat qua comprehendit ea quae reperiuntur in praedicamentis: atque hoc est ens finitum, quod praedicamenta vocant».

Examinados os argumentos destas teses, Fonseca defende que o primeiro e adequado objecto desta ciência é o ente enquanto ente, isto é o ente comum a Deus e às criaturas, portanto tanto Deus como as substâncias corpóreas, como a substância em comum, como também o ente finito constituem objecto da Filosofia. A primeira razão desta afirmação consiste em que ao ente enquanto ente, comum a Deus e às criaturas, se atribuem as propriedades primeiras e mais gerais, como a unidade, a verdade, a bondade. A segunda razão é o facto de o ente comum a Deus e às criaturas poder ser conhecido pela luz natural do entendimento. É acessível à razão humana o estudo das primeiras causas e dos primeiros princípios do ente, e essa investigação é própria da ciência que trata do ente enquanto ente e de tudo o que lhe pertence. Portanto, também todos os acidentes se incluem no objecto próprio da Metafísica, se bem que sob um aspecto diferente do das ciências particulares. «[...] subjectum Metaphysicae debet esse commune subjectis omnium particularium scientiarum, quandoquidem Metaphysica cum sit generalis scientia, differit in totum rebus, de quibus aliae scientiae in parte differunt, non est igitur subjectum Metaphysicae, aut solus Deus, aut substantia separata, aut substantia in commune duntaxat, *sed ens commune substantiis et accidentibus*» (1) (itálico nosso).

Fonseca apresenta aqui uma ciência universal, cujo objecto é o ser considerado universalmente, e não sob um ou outro aspecto: a sua expressão «ens qua

(1) T. I, Lib IV, c. I, q. I, s. 2.

ratione est ens» é equivalente a «ens commune», não num sentido genérico mas simplesmente universal. Na secção IV desta mesma *quaestio*, Fonseca deixa claro que não aceita a identificação desta ciência universal com uma «metaphysica generalis» que pudesse multiplicar-se em n metafísicas regionais ou especiais. Seguindo o pensamento aristotélico em IV, 2, Fonseca afirma a unicidade da ciência que trata do ser enquanto ser, comum a Deus e às criaturas, à substância e acidentes, ao ser infinito e finito ([1]).

2.4.2. Analogia

A unicidade da ciência do ente enquanto ente, do «ens commune», é possível porque, embora o ser se possa dizer de muitos modos, como expressamente o afirma Aristóteles (IV, 2), as várias acepções do ser dizem sempre respeito a um ser único e a uma natureza única, não de uma maneira homónima. O exemplo aristotélico é o da palavra *são*, que se reporta à saúde, como também ao que a conserva, ao que a produz, ao que é sinal de saúde, ao que é capaz de a receber: assim também o ser se toma em muitas acepções, mas sempre relativamente a um princípio único. O ser é a substância (que o é por si mesma) e tudo o resto, porque tem uma relação com a substância. Aristóteles não emprega o termo analogia, mas sim esta referência dos múltiplos modos de predicar (*quae dicuntur ad unum*) a um único e primeiro ser; a partir desta formulação aristotélica, os medievais desenvolveram a teoria da *analogia entis*. Depois do comentário a este texto da Metafísica, Fonseca introduz a questão — «Utrum ens, qua ratione est ens, sit analogum» ([2]). Começa por examinar os argumentos daqueles que, como Rabbi Moyses e Aureolo, defendem a equivocidade do ser, e em seguida a tese de Scot, para quem o ser é unívoco. No pensamento de Duns Scot, a univocidade do ser integra-se numa sistematização e terminologia diferentes, que não anulam o carácter puramente analógico da relação real entre as criaturas e Deus. Scot chama unívoco todo o conceito cuja unidade é suficiente para fundar uma contradição. Dizer que o ser é unívoco significa que é realmente o ser que se atribui a Deus, como é realmente o ser que se atribui às criaturas; há univocidade do conceito, mas uma diversidade radical da natureza ([3]).

([1]) Cf. Martins, A. M., «Fonseca e o Objecto da Metafísica», p. 462. Cf. T. I, Lib IV, cap. II p. 688: «Agere de ente, ut ens est, non ad plures, sed ad unam scientiam spectare...» Cf. Martins, A. M., *Lógica e Ontologia em Pedro da Fonseca*, pp. 35-42.

([2]) T. I, Lib. IV, cap. II q. I; sobre a analogia em Fonseca cf. Abranches, C., «A Teoria do Ser segundo Pedro da Fonseca»; Martins, A. M., *Lógica e Ontologia em Pedro da Fonseca*, pp. 128-160.

([3]) Cf. Gilson, E., *L'Esprit de la Philosophie Médiévale*, Paris, Vrin, 1969 (2.ª ed.), p. 98n.

Rejeitadas estas duas hipóteses, Fonseca passa a expor a teoria da analogia do ser: «Ens in qua ratione ens est, analogum est», invocando a expressão aristotélica para se referir ao modo de predicar o ser de todos os entes, «quae dicuntur ad unum». Não sendo a predicação do ser nem unívoca, nem equívoca, segue-se logicamente um terceiro modo de predicação intermédio entre estes dois; este terceiro modo designa-se pela analogia ([1]). No entanto, há um caso em que o ser se diz univocamente: o da predicação do ser de todos os entes que pertencem a uma mesma natureza, de todas as espécies pertencentes ao mesmo género e de todos os indivíduos de uma espécie.

A analogia pode ser de atribuição ou proporção, na terminologia de Fonseca, a segunda, geralmente conhecido como proporcionalidade ([2]). Um conceito é análogo por analogia de atribuição quando se predica de muitos pela relação ou proporção que tem com outro, no qual se encontra formalmente a propriedade predicada. Este último é o primeiro na ordem da atribuição da perfeição atribuída e por isso se chama o analogado principal ou primário, os outros analogados secundários. A peculiaridade da analogia de atribuição consiste em que a propriedade significada pelo conceito predica-se só, própria e formalmente do analogado principal, sendo predicado dos outros analogados apenas por denominação extrínseca. Pelo contrário, um conceito é predicado de vários entes com analogia de proporcionalidade, quando a propriedade significada pelo conceito se encontra formal e intrinsecamente em todos os analogados. Neste caso, há ainda a considerar dois modos de existência dessa propriedade comum a todos os analogados: pode existir própria e formalmente em todos, ou apenas num deles e nos outros por uma relação estabelecida mentalmente: a primeira é a analogia de proporcionalidade própria, a segunda, metafórica. A metáfora, no entanto, tem como fundamento, ou razão de ser uma certa relação ao efeito, e não uma conveniência formal — como na expressão Deus é o leão de Judá, na qual significamos apenas que Deus possui a majestade e fortaleza do leão, ao realizar as suas obras.

A analogia de atribuição pode considerar-se de um para outro («unius ad alterum») ou de dois com referência a um terceiro («duorum ad tertium»). O exemplo do primeiro caso, apresentado pelo próprio Aristóteles, é o da palavra *são*, que se pode dizer de um remédio por atribuição ao homem a quem convém formal e essencialmente o predicado *são*. A analogia de dois com referência a um terceiro dá-se no caso do predicado *são* atribuído às coisas salutares, que se designam como *salutares* por atribuição ao homem *são*, embora não se possa atribuir ao homem o predicado *salutar*.

([1]) T. I, Lib IV, cap. II q. I s. V.
([2]) *Ibidem*, s. VI.

Estabelecidos os diferentes modos de analogia, Fonseca passa a examinar que tipo de analogia se dá entre Deus e as criaturas, entre as substâncias e acidentes, e entre seres reais e de razão. É evidente, que entre Deus e as criaturas não pode dar-se o modo de analogia de dois para um terceiro, porque não pode haver nenhum outro ser segundo o qual se possa estabelecer a comparação entre Deus e as criaturas: «...praeter Deum, et creaturas nihil aliud sit, cuius comparatione Deus, et creaturas, et sint, et dicantur entia» [1]. Tão-pouco se pode considerar, entre Deus e as Criaturas uma analogia segundo a atribuição de um a outro, pois se as criaturas fossem por atribuição a Deus, só Deus seria formalmente ser, uma vez que neste caso só ao analogado principal convém formal e propriamente o predicado atribuído. Entre Deus e as criaturas, substância e acidentes, entre os diversos acidentes, e entre os entes reais e de razão, afirma Fonseca, deve afirmar-se tanto uma analogia segundo atribuição como uma analogia de proporcionalidade. Proporcionalidade entre Deus e as criaturas, é fácil de demonstrar: Deus está para o seu ser como, com uma certa proporção, a substância criada está para o seu. A mesma proporção se pode afirmar dos acidentes e da substância, dos seres reais e de razão.

Afirmar uma analogia de atribuição de um para o outro entre Deus e as criaturas, levaria a sérias dificuldades: se estas fossem seres por atribuição a Deus, só Deus seria formalmente ser, como é próprio deste modo de analogia, e as criaturas só poderiam ser definidas por referência a Deus. Mas de facto as criaturas podem definir-se propriamente como seres da natureza que não dependem essencialmente, no seu ser, de Deus («...Res non pendere secundum suas essentias absolutas a suis causis exemplaribus, efficientibus et finalibus, ut patet in statua Cesaris respectu sui exemplaris, quod est in mente statuarii...»). A existência é própria do ser, de contrário não lhe pertenceria e, por consequência, não existiria. Daí que quando dizemos dos entes criados que são, o termo ser só pode designar o acto de existir que pertence precisamente a estes entes. Se assim não fosse, as criaturas não existiriam propriamente, mas seriam o próprio Deus, o que levaria a uma forma de panteísmo [2].

Fonseca soluciona a dificuldade, afirmando que entre Deus e as criaturas se dá, não só uma analogia de atribuição, mas um modo de analogia misto, de atribuição e de proporcionalidade. As criaturas enquanto seres por atribuição a Deus são seres por denominação extrinseca à entidade divina; entre o ser das criatura e o ser de Deus há uma analogia de proporcionalidade que se fundamenta no modo de possuir formalmente e essencialmente o ser, que se atribui a todos os

(1) *Ibidem*, s. VII.
(2) Cf. Gilson, E., *L'Esprit de la Philosophie Médiévale*, p. 97n.

entes ([1]). Assim, combinando os dois modos de analogia, garante Fonseca uma relação do ser das criaturas com o ser de Deus que não as torna essencial e intrinsecamente dependentes ou mesmo identificadas com o ser de Deus, o que seria absurdo, mas ao mesmo tempo exprime uma certa referência e dependência causal das criaturas em relação a Deus. Ao referir aqui a autoridade de S. Tomás, citando uma passagem do *De veritate* II a. 3, na qual se nega que entre Deus e as criaturas possa haver analogia de atribuição de um para o outro, mas apenas de proporcionalidade, Fonseca acrescenta que não se nega aqui toda a analogia de um para o outro; este texto tomista quer simplesmente sublinhar que não há uma proporção entitativa entre Deus e a criatura, no entanto, esta imita de algum modo a essência divina. «Itaque vult Divus Thomas, creaturam non dici ens, quia eius entitas habeat certam commensurationem cum entitate Dei: sed quia divinam essentiam quoquo modo imitatur.»

Os dois modos de analogia não se excluem mutuamente, pelo contrário, quando se dá uma analogia de proporcionalidade própria, dá-se também uma analogia de atribuição. E ao afirmar uma analogia de atribuição, não se exclui uma verdadeira analogia de proporcionalidade própria concomitante, admitindo esta última uma gradação essencial entre os vários analogados. Assim, é possível ver em todo o universo criado uma imagem e semelhança com o Criador enquanto Deus é verdadeira causa de todo e qualquer ser, sem levar a analogia ao extremo de omitir a incomensurabilidade entre Deus e a criatura. O discurso sobre Deus é possível, em certa medida, porque d'Ele temos notícia nos efeitos da sua acção criadora, mas tudo o que possamos dizer de Deus ficará sempre aquém de uma plena compreensão do seu Ser. Deste modo fica bem patente a função dupla da analogia — por um lado ela unifica, por outro separa. O análogo está sempre e simultaneamente vinculado ao seu princípio pelo facto de lhe ser análogo, e separado, pelo facto de não ser senão análogo. A semelhança da criatura com Deus não é mais do que a semelhança de um efeito cujo ser não é senão análogo ao da sua causa e, embora análogo, é infinitamente diferente ([2]).

([1]) T. I, Lib IV, cap. II, q. I, s. VII: «fundamentum sive rationem fundandi analogiam attributiones creaturarum ad Deum esse ipsam divinam entitatem, a qua creaturae omnes extrinseca denominatione dicuntur entia, ut a primo fine, efficiente, et exemplari: fundamentum vero proportionis cum Deo esse modum habendi formaliter, atque essentialiter entitatem, qui idem quodammodo est in omnibus entibus. [...] Non habet tamen in creaturis comparatione Dei, quippe cum attributio creaturarum ad Deum, earumve dependentia ab illo, uy a primo fine, efficiente, et exemplari, nihil supponat, in creaturis, sed illis potius entitatem largiatur. Itaque dicendum aut hasce analogias in ente esse simul natura: aut quod magis placet, analogiam attributionis praecedere analogiam proportionis. Nam ex essendi ratione, quam res creatae a Deo varie accipiunt nascitur earum proportio et inter ipsas, et cum Deo».

([2]) Cf. Gilson, E., *L'Esprit de la Philosophie Médiévale*, p. 98n.

2.4.3. Princípio de individuação

A questão ontológica fundamental — O que é o ser? — conduz Aristóteles à investigação em torno da substância (*ousia*), que tem o ser por si mesmo, aquilo que verdadeira e propriamente *é*. E o problema da substância implica a averiguação sobre a primazia do singular na ordem ontológica, conciliando-a com o realismo dos universais — géneros e espécies — que desempenham uma função decisiva na teoria aristotélica do conhecimento. No que respeita a estas questões, Pedro da Fonseca toma posições muito próprias, dirimindo as principais teses defendidas sobretudo pelas escolas tomista e escotista, com base no próprio texto de Aristóteles.

O princípio da individuação abarca uma série de questões, muitas vezes confundidas ou identificadas, que é necessário dilucidar: trata-se de saber, no fundo qual o fundamento ontológico e a causa da indivisibilidade e unidade de cada indivíduo — o que faz com que *este* homem seja *este*, diferente de *outro*. Ao tratar-se de uma unidade numérica, ou de uma unidade dentro de uma pluralidade, a questão metafísica da causa da unidade e indivisibilidade é muitas vezes assimilada à pergunta pela multiplicidade dos indivíduos dentro de um mesmo género ou da mesma espécie. Porquê *muitos* homens e não um só Homem? Neste sentido a pluralidade aparece como uma imperfeição ou um inacabamento da forma. Mas por outro lado, o indivíduo, uno e indiviso é ontologicamente superior à forma genérica ou específica, na medida em que só o indivíduo *é* por si mesmo e em si mesmo. Se, por um lado, considerarmos que é a matéria que multiplica a forma, e, nesse sentido, é uma certa causa da individuação das naturezas comuns, divisíveis por si mesmas, por outro lado, no indivíduo deve haver algo mais que fundamente a sua indivisibilidade. É nestes termos que Fonseca põe a questão: «Naturae enim communes, cum oppositae divisibilitatis fundamenta sint, non possunt eadem esse indivisibilitatis. Ita fit, ut in rebus omnibus finitis [...] aliquid aliud praeter naturas communes quaerere opporteat, quod sit proximum fundamentum et causa dictae indivisibilitatis sive incommunicabilitatis: hoc enim, nomine principii individuationes in hac disputatione intelligimus.» (1)

Este fundamento da individuação não se pode encontrar, segundo Fonseca, nem no conjunto dos acidentes, nem na existência, nem na «materia signata» (2). A primeira tese — individuação pelos acidentes — é defendida por Porfírio, Boécio, Damasceno, Avicena; a segunda — individuação pela existência — é atribuída a Bonetus e a terceira parece ser a opinião de Aristóteles e de S. Tomás (3). Fonseca

(1) T. II, Lib. V, cp. VI q. I s. I.

(2) Cf. T. II, Lib V, cap. VI, q. I, s. I II, II e IV, q. II s. I e II, q. IV s. I, II, III e IV.

(3) A expressão «materia quantitate signata» da escola tomista é considerada por Fonseca como princípio da individuação, não na ordem do ser, mas do conhecer; a quantidade é o

rejeita todas estas teses. Não se trata de investigar apenas um princípio físico da individuação, mas um fundamento constitutivo da individualidade própria de cada ser. Esse constitutivo último deverá ser algo que se acrescenta à natureza específica. Por isso nem *esta matéria*, nem *esta forma*, nem as duas, matéria e forma, se podem acrescentar à natureza específica do homem, uma vez que matéria e forma constituem a própria natureza específica do homem. «Oportet ergo eiusmodi principium individuationis quaerere ac tradere, ut ipsum totum addi possit naturae specificae, nec constitutum sit ex alia natura specifica, et alio individuationis principio, sed sit simpliciter simplex, et ultimum in constitutione individui.» (1)

Este princípio, afirma Fonseca é uma certa diferença positiva e incomunicável que se acrescenta à espécie e por si constitui o indivíduo. Esta diferença última, constitutiva do próprio indivíduo corresponde à noção scotista de *haecceitas* («quas differentias alii vocant haecceitas...quod earum additione natura communis fiat haec»). É ela, não a matéria nem a forma, o verdadeiro fundamento da unidade e da incomunicabilidade dos singulares; a natureza específica comum não pode, por si mesma, ser fundamento ou princípio de incomunicabilidade, uma vez que é comum a uma pluralidade; por isso mesmo a incomunicabilidade do singular tem que fundar-se em princípios peculiares e próprios da individuação: «Unde cum principium individuationis non sit incomunicabile per aliud principium incommunicabilitatis, cum sit proximum incommunicabilitatis fundamentum, initio positum est, et ultimo constituat rem incommunicabilem, efficitur, ut sit differentia primo incommunicabilis» (2).

A solução de Fonseca adopta, neste caso, uma posição muito próxima do pensamento de Duns Scot: a entidade positiva individuante intrínseca ao ser singular não acrescenta uma *quidditas* a uma outra, o que significaria apenas especificar ainda mais, mas nunca individuar; para Scot, como para Fonseca, trata-se de uma nova ordem, porque esta causa individuante põe o todo quiditativo, ou específico, num outro ser — *in esse alterius rationis*, na expressão de Scot —, saindo assim da ordem do que é comum, para entrar na do individual, incomunicável,

correlato principal do princípio real da individuação dentro do conhecimento: «... quatenus autem formaliter est affecta ipsis dimensionibus, est principium individuationis non essendi, sed a posteriori cognoscendi, juxta generalem principii definitionem... quo principium dicitur id primum, unde aliquid est, aut fit, aut cognoscitur». T. II, 1. V, cap. VI, q. IV, s. IV.

No entanto, o próprio S. Tomás considera que não é pela matéria, mas pela forma que se distinguem as coisas: «A distinção das coisas é pelas suas formas próprias. Não é, portanto, pela matéria, mas, pelo contrário, na matéria criada há *difformitas*, para que se adapte às diversas formas...», *S. Theol.* I, q. 47 a.1 e a.2.

(1) T. II, Lib. V, cap. VI, q. V, s. I.

(2) *Ibidem*, q. V s.I.

como bem sublinha Fonseca. Neste ponto fulcral reside a diferença entre a unidade específica e a do singular: a específica determina, mas não é última, no sentido em que pode ainda ser determinável, isto é, pode desempenhar ainda o papel do género determinável por outras diferenças, e por isso, comunicável. A causa da individuação não consiste numa outra determinação, ou diferença específica; a causa da individuação, na sua ordem põe o singular imediata e radicalmente distinto de qualquer outro, e também incomunicável a qualquer outro. Trata-se verdadeiramente de uma «diferença última», de uma outra natureza.

Sendo o singular em si mesmo constituído o máximo de realidade e de actualidade — «ultima realitas entis», «ultima actualitas formae», «ultima solitudo», segundo expressões de Scot — é também o máximo de inteligibilidade, o que permite o pleno conhecimento do singular. A primazia do conhecimento do singular é também uma das teses peculiares do pensamento de Fonseca, que o aproxima de Scot. O composto individuado, posterior aos princípios constitutivos da matéria e forma é, na ordem gnoseológica mais conhecido e claro do que a matéria e a forma; a matéria individual presente no singular, não se revela naturalmente, obscurecida pela própria pobreza ontológica; a forma, verdadeira raiz de inteligibilidade, é por si mesma mais conhecida, mas não para nós, devido à imperfeição do nosso intelecto («...ex imbecillitate nostri intellectus») (1). A substância individual, mais perfeita que os acidentes pelos quais se manifesta, realidade distinta da matéria e da forma que a constituem como composto, possui, por isso, em si mesma, um grau mais elevado de cognoscibilidade, correspondente à sua superioridade na ordem ontológica (2).

No entanto, devido à imperfeição do nosso intelecto, *para nós*, os acidentes que se revelam no espaço e no tempo de um modo sensível, são mais evidentes do

(1) T. III l. 7, c. 3, expl.: «Compositum enim non solum posterius est, quam materia, et forma, sed etiam notius, et clarius... Quod enim non admodum perspicue materiam intelligamus, non tam ex eo provenit, quod ipsa in suis effectibus occulta sit, quam quia parum habet entitatis. Quapropter de sola forma, cuius ignoratio apud nos maior est, atque adeo maioris momenti, ut quae non ex imperfectione rei, sed ex imbecillitate nostri intellectus provenit, praecipue disputandum restat...» Cf. Pereira, Miguel Batista, *Ser e Pessoa. Pedro da Fonseca*, p. 314.

(2) «Nam cum actus, et perfectio idem sint omnes autem res per actum cognoscantur, ut Arist. Lib. 9 docet, et omnes Philosophi asserunt; substantia vero, cum per se existat, perfectior sit, quam quaelibet accidentia, cum haec essentiali ordine a substantia pendeant, ut ex dictis pateat; efficitur, ut substantia prior, et illustrior cognitu sit, quam ulla accidentia» T. III, I, VII, cap. I, q. II, s. II. Confronte-se com o seguinte texto de Scot: «...Intelligibilitas absolute sequitur entitatem, ut dictum est [...] singulare totam entitatem quiditativam superiorum includit, et ultra hoc gradum ultimae actualitatis, et unitatis, ex quaestione de individuatione, quae unitas non diminuit, sed addit ad entitatem, *et unitatem, et ita ad intelligibilitatem*» (itálico nosso) *Quaest. Sub.*, 1. VII, q. XV, a.4.

que a substância individual concreta, da qual temos apenas um conhecimento confuso ([1]). Esta dilucidação sobre a inteligibilidade da estrutura real do indivíduo e o nosso modo de a conhecer, afectado pela peculiaridade do nosso entendimento, é compatível com a inteligibilidade superior dos singulares, acessível à nossa inteligência, em virtude da comensurabilidade entre a inteligência e o ente. Fonseca afirma, por isso a inteligibilidade verdadeira e própria do singular: «Primum singularia vere ac per se a nobis intelligi.» O nosso entendimento conhece os indivíduos como diferentes e distintos uns dos outros, é capaz de os significar atribuindo-lhes nomes próprios, é a partir dos singulares que abstrai, julga e argumenta. Sendo apreendidos pelos sentidos, não podem deixar de ser alcançados pela força superior da inteligência. Assim, o intelecto humano conhece o indivíduo em si mesmo, distinguindo-o de outros indivíduos e dos universais, e não apenas enquanto contidos no universal: «Potest igitur intellectus percipere omnia singularia, non modo quatenus in universalibus continentur, sed per se etiam, sive quatenus et inter se, et a suis universalibus distinguuntur.» ([2])

No que diz respeito ao conhecimento do singular, Pedro da Fonseca desenvolve uma teoria gnoseológica própria, directamente relacionada com a solução proposta para o princípio da individuação. A sua teoria do conhecimento afasta-se, neste caso da sentença tomista «Intellectus noster directe non est cognoscitivus nisi universalium», sentença que assenta na atribuição do princípio da individuação à matéria, como o prova S. Tomás na *Summa Theologica* I, q. 86, a. 1: «Dicendum quod singulare in rebus materialibus intellectus noster directe et primo cognoscere non potest. Cuius ratio est, *quia principium singularitatis in rebus materialibus est materia individualis,* intellectus autem noster ... intelligit abstrahendo speciem intelligibilem ab huiusmodi materia. Quod autem a materia individuali abstrahitur, est universale. Unde intellectus noster directe non est cognoscitivus nisi universalium.» (Itálico nosso.) Se se rejeita esta teoria do princípio da individuação atribuído à matéria individual, como a rejeita Fonseca, na esteira de Scot, não há nenhuma evidência metafísica ou empírica para defender que o intelecto só pode conhecer os singulares materiais *indirectamente.* Portanto, se a evidência experimental parece indicar que os conhecemos *directamente,* será necessário examinar as possibilidades filosóficas e gnoseológicas que resultam da adopção deste novo ponto de partida,

([1]) T. III, I, VII, cap. I q. II s. II: «[...] tametsi accidens sit nobis imperfecte cognoscentibus evidentius, quam substantia, si non cognitione omnino distincta, et explicata, quae pendet ex cognitione substantiae, certe confusa, et simplici».

([2]) T. I, I. I, cap. II, q. III, s. II. Cf. Pereira, Miguel Batista, *op. cit.,* pp. 317 e ss, onde se apresenta a gnoseologia de Fonseca, nomeadamente uma análise do conhecimento claro mas não distinto dos indivíduos e a constituição, através de uma interacção do intelecto e da imaginação, do conceito próprio de indivíduo.

ainda que se trate apenas de uma hipótese ([1]). Adoptar a hipótese da possibilidade do intelecto conhecer os seres singulares materiais directamente constitui um ponto de partida para uma nova formulação de toda a metafísica, com consequências imediatas na gnoseologia e psicologia. A solução metafísica que Fonseca defende no que respeita ao princípio da individuação, conduz assim, inevitavelmente a uma reformulação de toda a teoria do conhecimento. Uma exposição detalhada da sua gnoseologia ultrapassa, no entanto, o âmbito desta breve apresentação dos seus Comentários à Metafísica de Aristóteles.

2.4.4. Futuros contingentes e Ciência Média

No Livro VI, II, Aristóteles trata do *ens per accidens*, do acidental, e da inviabilidade de uma ciência do acidente. Depois do comentário ao texto, Fonseca desenvolve esta conhecida tese aristotélica numa *quaestio — Num entis per accidens possit esse scientia*; e seguindo neste contexto da problematicidade do *verum* em relação ao acidental, fortuito, não necessário, dedica uma longa questão ao problema do conhecimento dos futuros contingentes e suas implicações teológicas, nomeadamente na relação com a presciência e providência divinas ([2]). O sentido do problema é o seguinte: se Deus conhece desde toda a eternidade todas as coisas, incluindo as futuras, essa presciência divina confere necessidade a esses acontecimentos futuros? ([3]) Nesse caso, como salvaguardar a autonomia e liberdade da vontade humana? Afirmar que Deus conhece estas proposições relativas aos acontecimentos futuros (hoje em dia conhecidas como «counterfactuals of freedom») oferece importantes vantagens teológicas no que respeita à Providência divina sobre um mundo que contém liberdade. Mas, como conciliar a presciência dessas acções futuras com a liberdade humana?

([1]) Sobre o conhecimento intuitivo do singular cf. Day, S. J., *Intuitive Cognition. A key to the significance of the Later Scholastics*, Franciscan Institute Publications, P. H. Boehner e A. B. Wolter, St bonaventure, N. Y., 1947.

([2]) Há outras referências ao tema dos futuros contingentes e respectivas proposições na Metafísica de Aristóteles, como por exemplo III, VII, IV XXIX, VIII, X.

([3]) Cf. T. III, Lib VI, q. IV, s. I: «Utrum ex eo, quod Deus certa, sive infallibili cognitione ex omni aeternitatis novit omnia, quae futura erant, sequantur, ea omnia fuisse, aut esse adhuc necessario eventura? Qua in quaestione, cum supponatur esse in Deo rerum omnium futurorum praescientiam, hoc ipsum primo loco stabiliendum est, propositis ac refutatis rationibus iis, quae ex per se nota contingentia liberorum actuum contra afferri solent: tum videndum, unde certitudo divinae praescientiae sumatur: postremo, num ex hac certitudine sequatur futurorum omnium eventuum necessitas, etiam eorum, quae verissime supponuntur contingenter, sive non necessario evenire.»

O problema tem raízes filosóficas bem antigas. Conciliar a contingência, o fortuito, o azar, com a previsibilidade do futuro significa resolver um dilema que os Filósofos Antigos alimentaram sempre em forma disjuntiva: ou se reconhece no mundo a existência do contingente, do azar, que escapa à ordem do necessário, ou se dá lugar ao Destino, à necessidade que tudo permite prever, e portanto determinar. No sistema de Aristóteles há lugar para os futuros contingentes porque há o azar. Mas o que é acidental, pelo facto de se excluir da ordem do necessário, é imprevisível. Se saber — e prever — é conhecer as causas, sendo o fortuito por definição algo que não tem causa, não pode ser considerado objecto de ciência e menos ainda de previsão. Se fosse previsto, seria determinado e, portanto, não contingente. No sistema estóico a previsão do futuro é possível porque se fundava na doutrina do Destino, cuja função era precisamente eliminar do Universo qualquer elemento contingente. Ou contingência e imprevisibilidade, ou possibilidade de previsão e absoluta necessidade. Cícero, que nega o Destino, ataca de raiz a doutrina da adivinação, ao ponto de negar qualquer ciência do futuro quer no homem quer em Deus. O preço a pagar para garantir a liberdade é a negação da presciência divina.

A filosofia cristã herda este dilema, mas corta-o na raiz: afirma simultaneamente a contingência, a liberdade e a sua previsibilidade porque dissocia a noção de contingência da do azar e a noção de determinação da do Destino. Admite o acaso aristotélico, opondo-se ao necessitarismo estóico; mas se concorda com Aristóteles na existência do acaso, aceita a ideia estoica de referir o necessário a uma causa superior. Em lugar de pôr na origem do azar uma necessidade, a filosofia cristã põe uma liberdade. Haverá, portanto, possibilidade de prever os acontecimentos futuros, que permanecerão, no entanto, contingentes ([1]).

Pedro da Fonseca retoma a questão filosófica, tendo em conta a sua dimensão teológica: em primeiro lugar, afirma a indutabilidade da presciência em Deus, contra aqueles que, em nome da contingência e da *fortuna* dos actos livres humanos, negam esse conhecimento divino, como é o caso de Cícero ([2]). Contra Cícero Fonseca cita Agostinho no V Livro do *De Civitate Dei,* onde argumenta: «Ciceronem hac in re impietatis, quod dum homines faceret vellet liberos, fecisset sacrilegos.»

([1]) Cf. Gilson. E., *L'Esprit de la Philosophie Médiévale*, p. 353. Pode encontrar-se uma breve informação sobre as discussões em torno dos futuros contingentes nos autores medievais em Baudri, Léon, *La querelle des futurs contingents (Louvain 1465-1475)*, Paris, Vrin, 1950.

([2]) No *De Divinatione*, II, Cícero escreve: «Nihil est tam contrarium rationis, et constantia, quam fortuna, ut mihi in Deum quidem cadere videatur, ut sciat quod casu et fortuito futurum sit. Si enim scit, certe illud evenies. Si certe eveniet nulla fortuna est: est autem fortuna: rerum igitur fortuitarum nulla est praesensia.»

E Fonseca reitera expressamente, que Deus desde toda a eternidade conhece intuitivamente todas as coisas que são, foram e serão; este conhecimento intuitivo divino assenta na imutabilidade de Deus, que não conhece no tempo, mas no eterno presente: «cum igitur in divinam naturam nulla omnino cadat mutatio, necessario efficitur, ut semper Deus noverit praeterita, praesentia, et futura eodem cognitionis modo: at is modus alius esse non potest, nisi intuitivae cognitionis [...]».

Para conciliar a presciência divina com a liberdade dos actos humanos, Fonseca estabelece uma distinção entre o conhecimento absoluto e condicionado dos acontecimentos futuros, distinção que permite dissolver todas as dificuldades e objecções e constitui uma luz nova para a elucidação do problema filosófico-teológico. Para uma solução às enormes dificuldades que encerra esta questão, escreve Fonseca, «[...] nulla facioliori via, et ratione putabamus explicari omes posse, quam constituenda ea distinctione, quam paulo ante fecimus duplicis status eorum contingentium, quae re vera futura sunt, absoluti scilicet, et conditionati, afferendaque certitudine divinae cognitionis circa illa in utroque statu; prius quidem in conditionato, deinde vero in absoluto. Quae distinctio et utriusque certitudinis confirmatio, ita nobis omnium pene objectarum difficultatum tenebras depellebant, ut nova quaedem lux nostrae mentis oculis oborta videretur» ([1]). Trata-se de uma autêntica inovação, da qual Fonseca se afirma aqui como autor, e o primeiro a conciliar a liberdade humana com a presciência divina: «Neque enim quisquam erat, qui hoc pacto libertatem arbitrii nostri eum divinae praescientia, aut providentia aperte, et in terminis conciliasset.» ([2])

([1]) T. III, Lib VI, cap II q. IV s. VIII.

([2]) A distinção aqui introduzida por Fonseca, e a noção de *ciência média* é geralmente atribuída a Molina. Tem sido discutido qual terá sido o verdadeiro autor desta noção — Fonseca ou Molina. Sobre esta questão cf. Tavares, S., «Fonseca e a Ciência Média». Com efeito Molina, na sua obra *Liberi Arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione Concordia,* Quaestio 14, Art. 15, Disp. 52 trata precisamente do problema do conhecimento divino dos futuros contingentes, conciliando a presciência de Deus com a liberdade e contingência das acções humanas, seguindo uma argumentação paralela à de Fonseca.. É possível, comparando textos e depoimentos dos dois autores que Fonseca tenha sido o primeiro a ensinar a doutrina da ciência média, mas Molina o primeiro a escrever sobre ela. Talvez por isso, tanto Fonseca como Molina se apresentam como autores desta teoria. Tal como Fonseca, Molina escreve: «[...] haec nostra ratio conciliandi libertatem arbitrii cum divina praedestinatione a nemine quem viderim hucusque tradita [...]». No *Dicionário de Filosofia,* Ferrater Mora afirma: «O conceito de Ciência Média, embora conhecido desde antigamente, foi elaborado sobretudo por Fonseca no Livro VI dos *Commentariorum Petri Fonsecae Lusitani Doctoris Theologi Societatis Jesu, in libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae* (T. I — 1577, T. II 1589, T. III 1604, T. IV — 1612) e por Luis de Molina na sua *Concordia* (1588).

Sobre a ciência média em Fonseca cf. Pereira, Miguel Batista, *op. cit.,* pp. 326-336.

Fonseca, como Molina ([1]) e outros teólogos distinguem entre ciência de simples inteligência ou ciência divina e ciência de visão. Pela ciência de simples inteligência, Deus conhece os entes e os actos possíveis como possíveis, mesmo os que não estão no âmbito da possibilidade. Objecto desta ciência são portanto as essências e predicados essenciais, as «verdades eternas» e, até os próprios impossíveis. Segundo Fonseca, «Omnia quae Deus de creaturis cognoscit, in earum ideis intelligit: quo fit, ut prior sit consideratione nostra in Deo scientia simplicis intelligentiae.» A ciência de visão é a inteligência que Deus possui dos existentes como existentes, o que pressupõe o conhecimento intuitivo das coisas mesmas — «[...] qua res factibiles a Deo cognoscuntur, antequam intuitive videantur, quam haec ipsa scientia visionis». A ciência de simples inteligência é considerada anterior, uma vez que não implica a visão das coisas existentes, e por isso se designa também como um conhecimento abstrativo; a ciência de visão é considerada posterior, porque, embora pressuponha a ciência de simples inteligência, acrescenta-lhe a intuição das coisas mesmas.

Outra distinção proposta quer por Fonseca quer por Molina é a que considera uma «ciência natural» e uma «ciência livre» em Deus: pela ciência natural, Deus compreende todos os possíveis tomados individualmente, e também todos os complexos possíveis dessas entidades e suas acções. O conteúdo desta ciência é essencial em Deus, e não depende da Sua Vontade, mas pertence necessariamente à Sua omnisciência. As ideias divinas representam naturalmente para Deus, antes de qualquer determinação livre da Sua Vontade qualquer futuro contingente sob a respectiva hipótese e condição.

A «ciência livre» constitui aquele aspecto da omnisciência divina que compreende o Seu conhecimento deste mundo existente e contingente. Esse conhecimento é posterior à decisão livre da vontade criadora de Deus. Este segundo modo da ciência divina é um conhecimento puramente livre, pelo qual, depois do acto livre da Sua vontade, Deus conhece absoluta e determinantemente, não sujeito a qualquer condição ou hipótese. O conteúdo da «ciência livre» não é essencial em Deus, mas contingente, pois se Deus não tivesse criado o mundo, ou tivesse criado mundos diferentes, esse conteúdo seria diferente.

Entre estes dois modos da ciência divina há um terceiro tipo de conhecimento, geralmente designado por «ciência média» — na terminologia de Fonseca, uma «ciência mista («[...] distinguntur Dei scientia in scientiam naturalem, et liberam, ac quodammodo mistam»). É aquele aspecto da omnisciência divina que compreende o

([1]) Sobre a ciência média e os futuros contingentes, nomeadamente a doutrina de Molina cf. Craig, William Lane, *The problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents. From Aristotle to Suarez*, E. J. Brill, Leiden, N.Y. Conhague e Colónia, 1988. Não faz qualquer referência a Pedro da Fonseca.

conhecimento de Deus, anterior a qualquer determinação da Vontade divina, das decisões que as vontades finitas tomarão livremente, sob qualquer conjunto hipotético de circunstâncias. Dada a sua omnisciência, Deus não pode não saber de que modo se determinarão, ou que decisões serão levadas a cabo pelas criaturas livres. («Deus non potest non scire, quo pacto illae sese determinabuntur, quibuscumque; in occasionibus ponantur: [...] hanc mistam sententiam, quam condicionatam appellavimus pertinere non solum ad ea, quae re vera futura sunt, sed etiam ad ea, quae fututa essent, si Deus alium ordinem, dispositionemque in rebus instituisset, ut si alium mundum creasse, aliisve occasionibus creatas voluntates posuisset, quae tamen nunquam in rerum natura erunt».) [1] A ciência média — mista ou condicionada, segundo a terminologia de Fonseca — não se pode confundir nem com a ciência natural nem com a ciência livre, mas participa das características desses dois tipos de conhecimento divino. Não é livre, porque é anterior a qualquer acto livre da vontade de Deus e o conteúdo da ciência média não pertence ao âmbito do poder divino. Sendo anterior à vontade de Deus, o seu conteúdo é independente dessa vontade e, portanto, está fora do âmbito da omnipotência divina. Uma vez que o seu conteúdo depende do que as próprias criaturas farão, Deus não pode ter domínio sobre o que Ele sabe pela Sua ciência média. Por outro lado, esta não pode reduzir--se à ciência natural, porque enquanto o conteúdo da ciência natural é essencial a Deus, o conteúdo da ciência média não é, uma vez que as criaturas são livres, em determinadas circunstâncias de tomarem uma ou outra decisão. Embora seja essencial para a natureza de Deus possuir a ciência média, o seu conteúdo é contingente, porque as criaturas poderiam actuar de um modo diferente em circunstâncias idênticas. E nesse caso o conteúdo da ciência média de Deus seria diferente. Na medida em que é anterior à decisão da vontade divina, a ciência média pode ser considerada como ciência natural: mas na medida em que depende de uma decisão da vontade livre (neste caso das criaturas, não de Deus), pode considerar-se como ciência livre. Participa, portanto, de traços característicos da natural e da livre, mediando entre estes dois tipos de ciência divina. É a ciência média que proporciona a base para o conhecimento divino dos acontecimentos futuros no mundo actual. Deus conhece estes acontecimentos futuros na sua própria Essência, não porque receba esse conhecimento de fontes externas. *Prevê* todas as decisões livres das criaturas, sem que, no entanto, essa previsão divina viole a sua liberdade. O que acontece ou acontecerá, as futuras decisões livres não são causadas pelo conhecimento de Deus, mas Deus prevê esses futuros porque eles vão acontecer.

Deste modo, pelo recurso à ciência média — mista ou condicionada — salvaguarda-se a contingência dos acontecimentos futuros e a liberdade das acções

[1] T. III, Lib VI, cap. II q. IV, s. VIII.

humanas: «Praescientiam divinam nullam futuris eventibus necessitatem imponere.» O conhecimento de Deus não é causa dos acontecimentos futuros, portanto não os determina necessariamente. Mas na sua omnisciência, Deus sabe o que vai acontecer em certas e determinadas circunstâncias, no mundo actual criado livremente pela vontade divina. Deus poderia ter criado outro mundo diferente, ou não ter criado uma determinada criatura, ou ter disposto de um modo diferente a ordem das circunstâncias; mas uma vez criada o ser livre, e colocado num mundo de contingências, as suas decisões em determinadas circunstâncias não podem deixar de ser livres. Ao mesmo tempo, Deus não pode deixar de saber quais vão ser essas decisões, mãs não é o seu saber que as vai predeterminar. Assim conclui Fonseca, depois de explanar longamente a noção desta ciência condicionada, que não pode deixar de existir em Deus, mas que ao mesmo tempo é compatível com a contingência e com a liberdade: «Ex iis, quae hactenus in hac quaestione disputata sunt, plane colligitur eius resolutio, nempe divinam praescientiam nullam futuris eventibus necessitas imponere, hoc est, non esse in causa, ut illa necessario eveniant [...]». [1] A presciência divina impõe aos acontecimentos futuros uma *necessidade de consequência*, não necessidade *do consequente*: «[...] ex eo primum probatur, quia contingentia futura si in statu absoluto sumatur, non causantur a divina praescientia, quod si ab ea non causantur, ergo nec necessario causantur, ut patet. [...] quia contingentia futura non propterea futura sunt, quia praesciuntur fore; sed ideo praesciunt fore, quia sunt futura». Algumas linhas adiante, Fonseca insiste nesta conclusão, apoiando-se na autoridade dos antigos Padres da Igreja: não é porque Deus conheça os futuros que os futuros são; mas antes, porque esses futuros são é que Deus os conhece.

Nas questões expostas fica patente o vasto horizonte das perspectivas de Pedro da Fonseca e a sua concepção ampla da Metafísica como Filosofia Primeira, orientada por definição para uma investigação aberta a uma multiplicidade de temas e de problemas. Fonseca nada exclui do seu horizonte especulativo e, à luz da sua noção de Metafísica como ciência do ser enquanto comum a Deus e às criaturas, não poupa à razão a busca do sentido último de cada um dos temas tratados por Aristóteles. Se Fonseca, como afirma expressamente, quer filosofar com o próprio pensamento aristotélico, isso não o impede de ampliar e enriquecer cada questão com uma exaustiva exploração das opiniões dos filósofos de todos os tempos, para os completar por vezes com uma nova solução e perspectiva próprias. Por isso mesmo, Fonseca não se exime de intervir também na dimensão teológica que assumem as questões metafísicas. Essa intervenção não constitui um desvio, ou

[1] T. III, Lib. IV, cap. II, q. IV, s. XI.

uma transgressão de fronteiras entre a Filosofia e a Teologia, ou entre a Razão e a Fé, mas resulta dessa visão ampla e universal que Pedro da Fonseca adopta como ponto de vista privilegiado e co-natural à própria ciência filosófica.

OBRAS:

Fonseca, Pedro da, *Institutionum Dialecticarum libri octo*, Lisboa, 1564 (*Instituições Dialécticas/Institutionum Dialecticarum libri octo*, introd., estab. do texto, trad. e notas por J. Ferreira Gomes, 2 vols., Coimbra, Universidade de Coimbra, 1964).

— *Isagoge Philosophica*, Lisboa, 1591 (*Isagoge Filosófica*, intr., ed. do texto latino e trad. de J. Ferreira Gomes, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1965).

— *Commentariorum (...) in libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae*, I (Roma, 1577), II (Roma, 1589), III (Évora, 1604), IV (Lião, 1612). Reimpressão, Hildesheim, 1964, da ed. de Colónia, 1615 (I-III) e 1629 (IV).

Edições dos *comentários* de Pedro da Fonseca (4 tomos)

Commentariorum Petri Fonsecae Lusitani, Doctoris Tehologi, Societatis Jesu, In Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae

I Tomo — contém os Livros I, II, III, IV da Metafísica de Aristóteles, 1.ª ed. Apud Franciscum Zanettum & Bartholomaeum Tosium Socios, Romae, 1577; II Tomo — contém livro V, 1.ª ed. Lugduni Ex officina Iuntarum, Romae, 1590; III Tomo — Livros VI, VII, VIII, IX — 1.ª ed. Apud Emmanuelel de Lyra Univers. Typogr. Eborae, 1604; IV Tomo — Livros X, XI, XII, XIII (apenas o texto grego com a tradução latina e o comentário aos Livros X e XI; faltam as *quaestiones* nos quatro livros deste tomo e os comentários dos dois últimos livros) Sumptibus Lazari Zetzneri Bibliophae, Colonia, 1629.

Edição reproduzida fotomecanicamente por Georg Olms Verlagsbuchhandlung (Petri Fonsecae Commentariorum in Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae Libros, Coloniae MDCXV, Hildesheim, 1964).

Tomo I — edição de Lyon, 1585; tomo II edição de Frankfut, 1599; T. III Ed. Colónia de 1604; T. IV Lyon, 1612. Na Introdução às *Instituições Dialécticas* (Coimbra, 1964) de J. Ferreira Gomes existe uma informação completa sobre todas as edições das obras de Pedro da Fonseca.

BIBLIOGRAFIA:

— «A Teoria do Ser, segundo Pedro da Fonseca», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 2, 1946, 115-127.

— «Pedro da Fonseca e a sua obra metafísica», *Sutdium Generale*, vol. 8, 1.°, Porto, 1961.

Aubenque, Pierre, *Le problème de l'être chez Aristote*, 3.ª ed. Paris, P. U. F., 1972.

Bacon, Francis, *Novum Organum*, em *The Works of Francis Bacon*, vol. I, Londres, 1857--1874 (ed. facs. Estugarda-Bad Cannstatt, F. Frommann, 1963).

Bacon, Francis, *De Dignitate et Augmentis Scientiarum*, em *The Works of Francis Bacon*, vol. I.

Carlini, Armando, «Note sul Fonseca» em *Italia e Spagna*, Firenze, Le Mounier, 1941, pp. 247-259.

Carvalho, Joaquim de, «Pedro da Fonseca, precursor de Suárez na renovação da Metafísica» em Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía, III (Mendonza, 1950) publicado em *Revista Filosófica* fasc. 2.° Coimbra, 1961 pp. 137-140.

Ceñal, Ramón, «Pedro da Fonseca (1528-1599). Su crítica del texto de la "Metaphysica" de Aristoteles», *Revista de Filosofia* 2 (4), 1943 pp. 124-146.

— «A doutrina de Pedro da Fonseca sobre a Liberdade Divina», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 9, 1953, pp. 375-395.

Coxito, Amândio A., «Método e ensino em Pedro da Fonseca e nos Conimbricenses», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 36 (1980), 88-107.

Crescini, Angelo, *Le origini del metodo analitico. Il Cinquecento*, Udine, Del Bianco Editore, 1965.

Curtius, E. R., *Literatura europea y Edad Media latina*, tradução de M. F. Alatorre e A. Alatorre, Madrid-México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1976.

De Blic, J., «Un aspect remarquable de la dialectique aristotélicienne», *Gregorianum*, 11 (1930), 568-577.

De Pater, W. A., *Les topiques d'Aristote et la dialectique platonicienne. Métodologie de la définition*, Friburgo, Éd. St. Paul, 1965.

— «La fonction du lieu et de l'instrument dans les "Topiques"», em *Aristotle on Dialectic: The Topics* (Proceedings of the Third Symposium Aristotelicum), ed. de G. E. L. Owen, Oxford, Clarendon Press, 1968.

Décarie, V., *L'Objet de la Métaphysique selon Aristote*, Paris, Vrin, 1972.

Elorduy, E., «Influjo de Fonseca en Suárez» *Revista Portuguesa de Filosofia*, 11, 1955, pp. 507-519.

Franca, Leonel, *O método pedagógico dos Jesuítas*, Rio de Janeiro, 1952.

Giacon, C., *La Seconda Escolastica, vol III: Precedenze teoretiche ai problemi giuridici: Toledo, Pereira, Fonseca, Molina, Suárez*, Milan, 1946.

— «O Neo-aristotelismo de Pedro da Fonseca», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 9, 1953, pp. 406-417.

Gilbert, Neal W., *Renaissance Concepts of Method*, 2.ª ed., Nova Iorque-Londres, Columbia University Press, 1963.

Gouveia, António de, *Em defesa de Aristóteles contra as calúnias de Pedro Ramo*, estabelecimento do texto e tradução de M. Pinto de Meneses, introdução de A. Moreira de Sá, Lisboa. I. A. C., 1966.

Hamelin, Octave, *Le système d'Aristote*, Paris, Félix Alcan, 1920.
Klimke-Colomer, *Historia de la Filosofía*, 2.ª ed. Labor, Madrid, 1953.
Lohr, Charles, «Jesuit Aristotelianism and Sixteenth Century Metaphysics» in *Paradosis Studies in Memory of E.A. Quain*, Nova Iorque, 1976.
Latin Aristotle Comentateurs I, *Renaissance Latin Aristotle Commentaries*, II, Florença, Olschki, 1987.
Martins, António M., «Fonseca e o objecto da Metafísica de Aristóteles», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 38-2, 1982, pp. 460-465.
— *Lógica e Ontologia em Pedro da Fonseca*, Coimbra, 1990.
— «A Metafísica Inacabada de Fonseca», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 47,1991, pp. 515-534.
Martins, Diamantino, «Essência do Saber Filosófico segundo Pedro da Fonseca», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 9, 1953, pp. 396-405.
McKeon, Richard, «Aristotle's Conception of the Development and the Nature of Scientific Method», *Journal of the History of Ideas*, 8 (1947), 3-44.
— «Philosophy and the Development of Scientific Method», *Journal of the History of Ideas*, 28 (1966), 3-22.
Michaud-Quantin, Pierre, «L'emploi des termes "logica" et "dialectica" au moyen âge», em *Arts libéraux et philosophie au moyen âge* (Actes du Quatr. Congr. Intern. Philos. Méd.), Montreal-Paris, J. Vrin, 1969.
Michel, Alain, *Les rapports de la rhétorique et de la philosophie dans l'oeuvre de Cicéron. Recherches sur les fondements philosophiques de l'art de persuader*, Paris, P. U. F., 1960.
Moreau, Joseph, «Aristote et la dialectique platonicienne», em *Aristotle on Dialectic: The Topics* (Proceedings of the Third Symposium Aristotelicum), ed. de G. E. L. Owen, Oxford, Clarendon Press, 1968.
Muñoz-Alonso, A., «Metafísica clássica e filosofia actual — Pedro da Fonseca e Leonardo Coimbra», *Studium Generale*, Porto, vol. 8-I 1961, pp. 197-221.
Muñoz-Delgado, Vicente, *La lógica nominalista en la Universidad de Salamanca*, Madrid, Publicaciones del Monasterio del Poyo, 1964.
Murphy, John F. X., Fonseca, Pedro da in *The Catholic Encyclopedia*, Vol. VI, Nova Iorque, 1913.
Ong, Walter J., *Ramus: Method, and the Decay of Dialogue*, Cambridge (Massachussets), Harvard University Press, 1958.
Osório, Jorge A., «Um contributo francês para o ensino coimbrão do século XVI: A edição do *Organon* de Aristóteles», sep. de *Les rapports culturels et littéraires entre le Portugal et la France*, Paris, F. C. Gulbenkian (Centre Culturel Portugais), 1983.
Pereira, Miguel Batista, *Ser e Pessoa. Pedro da Fonseca*. Instituto de Estudos Filosóficos, Universidade de Coimbra, 1967.
Perelman, Ch. e Olbrechts-Tyteca, L., *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, 3.ª ed., Bruxelas, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1976.
Riesco Terrero, J., «Pedro da Fonseca e o seu conceito de Metafísica», *Verbum*, Rio de Janeiro, 1960, pp. 405-416.

Silva, Custódio Ferreira da, «Notas sobre o Carácter Gnoseológico da Filosofia de Pedro da Fonseca» *Studium Generale*, vol. 8, 1.º, Porto, 1961.

Solana, M., *Historia de la Filosofía Española*, III: *Época del Renacimiento*, Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, Madrid, 1941.

Stegmüller, F., *Filosofia e Teologia nas Universidades de Coimbra e Évora no século XVI*, Instituto de Estudos Filosóficos, Coimbra, 1959.

Tavares, S., «Fonseca e a Ciência Média», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 9, 1953, pp. 418-429.

Totok, W., *Handbuch der Gechichte der Philosophie*, III: Renaissance, Frankfurt, 1980.

Ueberweg, F., *Grundriss der Gechichte der Philosophie*, Vol. II, ed. B. Geyer, Berlin, 1928; III vol., 12.ª ed., M. Frischeisen-Köhler e W. Moog, Berlin, 1924,.

Viehweg, Theodor, *Tópica y jurisprudencia*, tradução de L. D. Ponce de Léon, Madrid, Taurus, 1964.

Woodward, W. H., *La pedagogia del Rinascimento* (1400-1600), tradução de E. Codignola e A. Lazzari, Florença, Vallecchi, 1923.

Capítulo Dois

O Curso Conimbricense

Amândio A. Coxito

1. Introdução

Ainda no século XVI, o movimento de restauração da filosofia aristotélico-escolástica teve uma expressão assinalável no célebre Curso Conimbricense, redigido por três Jesuítas com o aproveitamento das lições manuscritas que constituíam o corpo substancial da doutrina filosófica do Colégio das Artes e que aqueles redactores alteraram e ordenaram com o recurso a cortes, aditamentos e variantes.

Os tratados que constituem o Curso constam de oito comentários a obras de Aristóteles, do domínio da filosofia natural, da ética e da lógica, ainda que só nalguns casos tais comentários incidam sobre o texto integral das obras do Perípato. Esses tratados são os seguintes: *Commentarii Collegii Conimbricensis, Societatis Jesu, in octo libros Physicorum Aristotelis Stagiritae*, Coimbra, 1592; *Commentarii[...] in quattuor libros De Coelo [...]*, Lisboa, 1593; *Commentarii [...] in libros Metereororum [...]*, Lisboa, 1593; *Commentarii [...] in libros Aristotelis qui Parva Naturalia appellantur*, Lisboa, 1593; *In libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum aliquod Conimbricensis Cursus disputationes*, Lisboa, 1593; *Commentarii in duos libros De Generatione et Corruptione [...]*, Coimbra, 1597; *Commentarii[...] in tres libros De Anima [...]*, Coimbra, 1598; *Commentarii [...] in universam Dialecticam [...]*, Coimbra, 1606.

Quase todas estas obras são da responsabilidade de Manuel de Góis. Exceptuam-se o tratado *De anima separata* (integrado nos comentários ao *De Anima*), da autoria de Baltasar Álvares, e o comentário sobre a dialéctica (ou a lógica) de Aristóteles, pelo qual é responsável Sebastião do Couto.

No seu conjunto, estes comentários obtiveram mais duma centena de edições, a maior parte no estrangeiro, pelo que é legítimo afirmar que os professores de Filosofia do Colégio das Artes da segunda metade do século XVI foram muito apreciados na Europa nos centros universitários da Companhia de Jesus e também possivelmente nalguns centros de estudo de diversas confissões da Reforma. Essa

divulgação ficou certamente a dever-se à excelência do método com que o Curso está organizado, à clareza e à elegância da exposição das doutrinas, à rigorosa análise filológica e hermenêutica do texto aristotélico e à integração sistemática de elementos da Escolástica medieval.

No que respeita ao conteúdo dos tratados, os temas mantêm-se essencialmente dentro dos quadros tradicionais, sendo S. Tomás e Duns Escoto, entre os medievais, as autoridades mais seguidas, em função das quais é em geral interpretado o pensamento de Aristóteles. Mas são escassos os elementos novos presentes no Curso, oriundos da filosofia e da ciência da época. Nomeadamente, no domínio da filosofia natural é manifesto um quase alheamento dos problemas e sugestões trazidos pela empresa dos Descobrimentos, exceptuando o registo dum ou doutro facto geográfico revelado pelos navegadores ibéricos (1).

A exposição que a seguir se apresenta pretende ser, por um lado, uma introdução geral à filosofia dos Conimbricenses, pondo em destaque certos temas de carácter propedêutico focados pelos redactores do Curso; por outro lado, abordam-se questões essenciais respeitantes às diversas disciplinas que constituem os *Commentarii.*

2. Filosofia, ciência e arte

Os conimbricenses Manuel de Góis e Sebastião do Couto, ao dissertarem longamente sobre o tema da classificação das «ciências», nas vastas introduções aos *Commentarii in octo libros Physicorum* e aos *Commentarii in universam Dialecticam,* fazem uso das expressões «distinctio scientiarum», «philosophia distributio» e «philosophia divisio», ou então «artium divisio», «artium distributio» e «artium partitio». No entanto, a significação dos termos «philosophia, «scientia» e «ars» não é necessariamente a mesma, pelo que se impõem a seu respeito alguns esclarecimentos.

A propósito do termo «filosofia», são passadas em revista várias definições, cada uma das quais corresponde não só a uma perspectiva sobre o que é a filosofia mas também sobre o que a actividade filosófica representa para a vida humana.

Antes de mais, referem os Conimbricenses, a filosofia costuma ser definida como o «amor da sabedoria» *(amor sapientiae).* Se este sentido é adequado à etimologia da palavra, não reflecte, porém, a natureza do objecto que se pretende significar. Ainda que o conhecimento das coisas deva ser acompanhado dum acto

(1) J. S. da Silva Dias, *Os Descobrimentos e a problemática cultural do século* XVI, pp. 40-46.

de amor, a filosofia não é, por esse facto, um produto da vontade, mas da inteligência, cuja função não é amar mas a pesquisa do saber (*CPh*, Pról., p. 1; *CD*, Pról., 4, 4, p. 31) [1].

Aparece aqui acentuado o carácter contemplativo da filosofia, constituindo uma forma de vida que é fim para si mesma. Outro tanto acontece quando ela é definida como o conhecimento e a ciência das coisas humanas e divinas. Mas, para além deste aspecto teórico, desinteressado, aqueles autores não deixaram, com razão, de salientar a parte prática da filosofia: as coisas humanas que ela investiga são também aquelas que respeitam à felicidade do indivíduo e ao governo da sociedade civil. Nesta perspectiva, a filosofia é uma norma para a vida. Isso depreende-se ainda do seu conceito como «contemplação da morte», no sentido de que ela possibilita ao espírito libertar-se da escravidão do corpo, de modo que, desprendido das cadeias dos vícios, possa meditar as realidades celestes e divinas (*CPh.*, p. 3).

No entanto, para os Conimbricenses a filosofia é acima de tudo o conhecimento das coisas como elas são, isto é, pelas suas causas (*CD*, Pról., 4, 4, p. 31; *CPh*, Pról., p. 2). Que a filosofia se preocupe com o conhecimento das causas, isso advém do facto de ela ter nascido da admiração perante os fenómenos da natureza. Tal concepção parece idêntica à de Aristóteles quando este define a filosofia como a «ciência da verdade». Mas Aristóteles, aparentemente, inclui neste conceito somente as ciências teoréticas (a filosofia primeira, a matemática e a filosofia natural), excluindo as ciências práticas. Os Conimbricenses sustentam, porém, que também a moral e a lógica são partes da filosofia e no entanto não se incluem nas ciências teoréticas. Nos livros sobre a Ética aparece escrito, que «ninguém pode pretender ser perfeito filósofo se não estiver imbuído dos ensinamentos da ciência moral» (*EN*, Pról., p. 3) [2]. E o fim desta é ensinar o modo de viver honestamente e conduzir o homem à felicidade neste mundo. O facto é que, desde Platão e Aristóteles, a filosofia compreende uma parte teórica e uma parte prática. No segundo aspecto, é concebida como a norma mais adequada para a acção e como a arte da vida baseada em princípios racionais. Ela é, assim, explicação e norma. Enquanto visão interpretativa do mundo, explica; enquanto determina o sentido ético da vida, orienta normativamente a acção.

O segundo termo em causa («ciência») não consente também uma definição inequívoca. No parecer dos Conimbricenses, Aristóteles terá entendido a ciência em

[1] As abreviaturas *CPh* e *CD* designam, respectivamente, os *Commentarii in octo libros Physicorum* e os *Commentarii in universam Dialecticam Aristotelis*.

[2] Pela abreviatura *EN* designamos a obra *In libros Ethicorum Aristotelis ad Nichomacum aliquod Conimbricensis Cursus disputationes*.

três sentidos diferentes: 1) No sentido mais lato, é qualquer conhecimento, independente da garantia da sua validade; inclui por isso a opinião e a crença. Aristóteles tinha em mente esta acepção quando considerou a gramática uma ciência ([1]); 2) No sentido mais restrito, trata-se somente das ciências teoréticas, a respeito das quais o Perípato afirma, na *Ética a Nicómaco*, que o seu objecto é necessário e eterno ([2]). Elas têm como propósito a especulação desinteressada, independentemente de todo o fim utilitário ou moral; são, por esse facto, as ciências por excelência. Foi com base nesta acepção que alguns autores negaram à lógica o estatuto de ciência; 3) Em sentido intermédio, é todo o conhecimento certo e evidente, obtido por demonstração, pelo qual se conhece a causa dum objecto; tal conhecimento é, pois, distinto da opinião. A sua caracterização por Aristóteles é feita nos *Segundos Analíticos* ([3]). Tal acepção é aplicável não apenas às ciências teoréticas mas também às práticas e produtivas.

Esta disparidade de acepções é confirmada pelo conimbricense Sebastião do Couto: «Dado que a palavra "ciência" se apresenta em variados sentidos — aplicando-se umas vezes a qualquer conhecimento, outras vezes apenas ao conhecimento verdadeiro, outras vezes não só ao verdadeiro mas também ao firme e imutável, outras vezes, por fim, apenas ao verdadeiro, firme e discursivo, no caso presente só o último sentido é objecto de definição; não, porém em toda a sua amplitude, mas somente enquanto se diz ciência *propter quid*» (*CD, I Post. Resol.*, II, 1, 1, p. 347). A noção de ciência implicada neste último caso é a dum conhecimento certo, evidente, discursivo, obtido por proposições necessárias e causais. São estas características que o Conimbricense se propõe comprovar, ao longo de várias questões. A ciência visa, em resumo, conhecer não só o objecto mas também a sua causa e, além disso, saber que essa causa é a razão de ser do objecto, pela qual existe com a sua necessidade própria.

Sob este ponto de vista, a amplitude dos conceitos «ciência» e «filosofia» poderá considerar-se como idêntica, pois também a filosofia é o conhecimento das coisas pelas suas causas. Essa identificação é, aliás, característica do pensamento antigo, medieval e renascentista, no qual não se impunha ainda duma maneira premente o reconhecimento da autonomia de ambos os domínios.

Mas, tomando o termo «ciência» no sentido mais lato — caso em que deveríamos falar preferentemente de «saber» —, ele aparece praticamente identificado com «arte», vocábulo este que de imediato vai ser objecto de análise.

([1]) Aristóteles, *Cat.*, 2, 1 a, 25.
([2]) Aristóteles, *Eth Nic.*, VI, 3, 1139 b, 19-25.
([3]) Aristóteles, *Anal. Post.*, I, 2, 71 b, 9 ss.

Na acepção mais geral, arte é uma certa habilidade para fazer ou produzir algo, de acordo com certas normas ou modelos. Este sentido é já visível no termo *technê* entre os filósofos gregos. Para Platão, são arte a política e a guerra ([1]), a medicina e a justiça, sem a qual as cidades não poderiam subsistir; e arte são também a retórica e a dialéctica. A arte inclui, pois, todas as actividades e conhecimentos humanos metodicamente organizados e, acima de tudo, a ciência e a filosofia.

Em Aristóteles, o conceito de «arte» é mais restrito, aparecendo contraposto ao de «ciência». No plano psicológico, arte e ciência aproximam-se: uma e outra «advêm aos homens por intermédio da experiência, pois a experiência criou a arte» ([2]). Mas existem, por outro lado, elementos diferenciadores. A arte está orientada para as necessidades da vida e para o prazer, enquanto a ciência é desinteressada; por isso as ciências, nomeadamente a matemática, nasceram no Egipto, onde a casta sacerdotal que as cultivava podia dispor de laser ([3]). Além disso, o objecto da arte são coisas sujeitas à geração e à corrupção; o da ciência é o mundo do ser necessário ([4]). Na *Ética a Nicómaco*, Aristóteles fala de cinco estados através dos quais o homem pode obter a verdade: a arte, a ciência, a sabedoria, a filosofia e a inteligência. Entre eles, a ciência incide sobre o necessário, a arte limita-se à *produção* ([5]). Ciência e arte (*epistême* e *technê*) são, pois, conceitos distintos em Aristóteles, ainda que nalguns casos as imprecisões terminológicas suscitem algumas dúvidas.

Na Idade Média, o termo «arte» adquiriu de novo um sentido muito genérico, como o comprova o conceito de «artes liberais» (isto é, dignas do homem livre), em oposição às artes manuais ou servis. Mas esse termo nunca abarcou, na época, todos os domínios do saber ([6]).

O conimbricense Sebastião do Couto reconhece a ambiguidade da palavra «arte» quando refere que, na sua opinião, Aristóteles a entendeu em três acepções diferentes, englobando as duas primeiras as próprias ciências, teoréticas ou práticas. De qualquer modo, a terceira acepção — a mais restrita — é reconhecida como

([1]) Platão, *Prot.*, 322 b.

([2]) Aristóteles, *Metaph.*, A, 1, 981 a, 3-4.

([3]) *Idem*, A, 1, 981 b, 16-24.

([4]) Aristóteles, *Anal. Post.*, II, 19, 100 a, 9.

([5]) Aristóteles, *Eth. Nic.*, VI, 3, 1139 b, 15-20; VI, 4, 1140 a, 6-17. A arte também não se refere à acção. A distinção entre acção e produção aparece desde o início da *Ética a Nicómaco*: «Entre os fins das acções e os das artes há uma diferença que salta aos olhos: os primeiros, com efeito, são as próprias actividades; os segundos são as obras exteriores às actividades» (*idem*, I, 1, 1094 a, 3-5); «Um é o género da acção, outro o da operação. Com efeito, a produção tem um fim diferente de si mesma, mas a acção não; pois é a acção bem sucedida o seu próprio fim» (*idem*, VI, 5, 1140 b, 3-7). É nesta linha de ideias que na Escolástica medieval aparecerá a distinção entre «agir» e «fazer» (*agere* e *facere*) (Cf. S. Tomás, *In Metaph. Arist.*, XI, 7, n.º 2253).

([6]) Cf. S. Tomás, *Sum Theol.*, I, II, 57, 3, ad 3.

a mais caracteristicamente aristotélica. A arte será então uma actividade que se exerce sobre um objecto exterior ou, na terminologia dos medievais, a *recta ratio factibilium* (ou *agibilium*), significando esta expressão simultaneamente o plano racional das coisas que pela arte são produzidas e o processo intelectual que determina a sua produção (*CD*, Pról., 1, 2, p. 9) [1].

O ponto de vista do Conimbricense é estabelecido a partir do comentário à seguinte definição: «Arte é um conjunto organizado de conhecimentos sobre uma coisa, visando um fim útil para a vida» (*CD*, p. 8) [2]. A última parte da definição permite opor a arte autêntica às suas contrafacções, como a magia. Foi aliás esse o objectivo das definições dos estóicos e dos epicuristas, praticamente idênticas à que citámos.

Segundo uma certa linha de pensamento, esta definição não é aplicável às ciências teoréticas, por não visarem uma utilidade prática. Mas, na opinião dos autores mais recentes — diz-nos o Conimbricense —, a palavra «útil» não tem de ser tomada no seu sentido restrito, mas no sentido de «bom», como uma propriedade comum ao que é útil, agradável e nobre. E se toda a ciência e toda a arte pretendem alcançar um fim bom, não é então incorrecto dizer-se que também as ciências teoréticas obtêm um bem útil, na medida em que modelam o espírito, libertando-o do erro e da ignorância (*CD*, p. 9).

A arte será assim um conjunto organizado de conhecimentos ou de hábitos intelectuais que têm a verdade como objecto. Estão deste modo fora de causa as hábitos isolados, pois «a arte nasce quando dum conjunto de noções experimentais se origina um único juízo universal, aplicável a todos os casos semelhantes» [3]. A arte incide, pois, sobre o universal, ao contrário da experiência e da prudência, que incidem sobre o singular. Neste aspecto, concorda com a ciência (*CD*, p. 10), embora isso, por si só, não autorize a identificar os respectivos domínios. Mas o Conimbricense acrescenta que o conjunto de hábitos intelectuais que constituem a arte são *de re una*, isto é, referem-se a um único objecto formal. Esta é a condição para poder falar-se de arte. É assim que a metafísica, por exemplo, se diz uma arte numericamente una (*una numero ars*) (*CD*, p. 10).

Todas as ciências são, portanto, artes; e não só elas, como também qualquer forma de saber. A relativa restrição que a Escolástica medieval tinha imposto ao termo «arte» vê agora derrubadas todas as barreiras.

---

[1] Cf. *idem*, I, 1, n.º 34; R. W. Schmidt, *The Domain of Logic according Saint Thomas Aquinas*, p. 4.

[2] «Ars est collectio multarum de una re comprehensionum, ad finem aliquem utilem vitae».

[3] Aristóteles, *Metaph.*, A, 1, 981 a, 5-6.

3. A classificação das ciências

No sentido restrito, a classificação das ciências é um tema caracteristicamente moderno, aparecendo apenas quando se reconheceu aquilo a que se chamou «a independência das ciências particulares com respeito à filosofia». No nosso caso deveríamos por isso falar, com mais propriedade, de classificação dos saberes ou até de classificação das artes, dada a acepção extremamente genérica deste vocábulo, entre os Conimbricenses. Aliás, se assim fizéssemos, estaríamos adoptando a própria terminologia dos *Commentarii in universam Dialecticam*. Se, no entanto, preferimos conservar a designação em epígrafe, é porque ela está, por assim dizer, consagrada. Notemos, porém, que tomamos aqui a palavra «ciências» na sua acepção lata.

São inúmeras as classificações das ciências, da filosofia e das artes na época antiga e medieval. Elas representam um esforço para sistematizar e ordenar aspectos diferenciados do conhecimento. Mas os ambientes filosóficos e culturais em que surgiram não podiam deixar de determinar a sua grande variedade, ainda que possamos comprovar, no passado, a existência de certos esquemas constantemente retomados, garantidos sobretudo pela força da tradição aristotélica.

Neste domínio, a originalidade dos Conimbricenses está em terem integrado num sistema unitário as classificações tradicionais, numa demonstração inequívoca do seu sentido de ordem e de método. Com efeito, as artes ou as ciências obedecem, na sua distribuição, a três razões fundamentais, consoante se considere o seu objecto (*res*), o seu fim (*finis*) e a sua dignidade ou categoria ontológica (*dignitas, gradus*) (*CD*, Pról., 2, 1, p. 13) ([1]).

Na primeira perspectiva, as ciências distribuem-se em «reais» e «sermocinais», compreendendo as últimas a gramática, a retórica e a dialéctica (ou lógica), isto é, o *Trivium*. À retórica estão ligadas a poesia e a história, pois ambas se preocupam com a elegância e a beleza do discurso. Uma e outra estimulam também os sentimentos do leitor: a história, através dos exemplos do passado; a poesia, pelo colorido com que descreve coisas reais ou imaginárias. Eis porque a poesia se diz uma pintura falada e a pintura uma poesia silenciosa. A poesia não está então vinculada à gramática; esta ocupa-se de aspectos acessórios, como a divisão silábica e a métrica do verso (*CD*, p. 13).

Atendendo ao fim que se propõem atingir, as ciências dividem-se em práticas e teoréticas ou contemplativas, com base na tradição aristotélica. Impõe-se no en-

([1]) «Enim vero trifariam artes, sive scientiae, distingui possunt, videlicet ratione rerum in quibus versantur, ratione finis quem spectant, ratione gradus seu dignitate quam inter se obtinent.»

tanto aqui um esclarecimento. A classificação de Aristóteles é tripartida, considerando um saber prático (*practikê*), um saber teórico (*theoretikê*) e um saber «poético» ou produtivo (*poietikê*) ([1]). Na Idade Média esta classificação é adaptada, porém, a um esquema de divisão dicotómica, discriminando-se, em primeiro lugar, as ciências teoréticas e as práticas (também chamadas operativas) ([2]) e subdividindo estas últimas, por sua vez, em «activas» e «factivas» ([3]), com base na distinção entre «agere» e «facere» (significando o primeiro verbo uma operação imanente e o segundo uma operação transitiva, que produz um efeito sobre uma matéria exterior) ([4]). As ciências factivas são as artes mecânicas; as activas, a moral. O Conimbricense reproduz, no essencial, a doutrina escolástica sobre este assunto. Também para ele as ciências práticas são aquelas cujo fim é uma «operação»; as teoréticas, porém, visam somente o conhecimento da verdade (*CD*, Pról., 2, 2, p. 14) ([5]). As ciências práticas referem-se a coisas que nós podemos realizar pela nossa actividade. Mas, entre as actividades humanas, umas são imanentes ao sujeito e outras dirigem-se a um objecto exterior; por exemplo, a construção duma casa. Daí que as ciências práticas se diversifiquem em activas (*agentes*) e factivas ou produtivas (*efficientes*) (*CD*, p. 14) ([6]).

Por seu lado, as ciências activas ou dirigem as funções da inteligência na arte de discorrer (*ars disserendi*) — e este é o caso da lógica — ou guiam e regulam os actos da vontade, como a moral. Face à tradição tomista, a única diferença está em que, para o Conimbricense, não só a moral se inclui entre as ciências activas (e, portanto, práticas), mas também a lógica. Este assunto será, porém, abordado noutro lugar.

Mas o Conimbricense, zeloso da ordem e do método, propõe-se oferecer uma classificação quase exaustiva das ciências. Introduz por isso na moral uma subdivisão, distinguindo a ética, a moral económica e a política. A primeira orienta o homem no sentido da rectidão dos costumes, em condições concretas da sua existência; a segunda ensina-o a dirigir os assuntos familiares; a terceira, a governar a sociedade civil.

([1]) Aristóteles, *Metaph.*, E, 1, 1025 b, 19 ss; cfr. K, 7, 1064 a, 10 ss; *Top.*, VI, 6, 145 a, 15; VIII, 1, 157 a, 10; *Eth. Nic.*, VI, 2, 1139 a, 27.

([2]) «In scientiis autem quaedam sunt practicae et quaedam speculativae; et haec differunt, quia practicae sunt propter opus, speculativae autem propter seipsas» (S. Tomás, *In de An.*,. I, 1, n.º 3).

([3]) «Omnis enim scientia operativa est activa vel factiva» (S. Tomás, *In Metaph. Arist.*, XI, 7, n.º 2252).

([4]) *Idem*, VI, 1, n.º 1152; cf. 7, n.º 2253. Trata-se, como é evidente, da distinção aristotélica entre «acção» e «produção» referida na *Ética a Nicómaco.*

([5]) «Practicae artes sunt quarum finis est opus; theoreticae, quarum finis est sola cognitio veritatis».

([6]) «Fit ut ars practica dividatur in agentes, quae nimirum circa actiones, et in efficientes, quae circa effectiones occupantur.»

À política estão vinculados o direito civil e, em parte, o direito canónico. E é ainda a política que se propõe definir as formas mais gerais da governação pública: a monarquia, a aristocracia, a democracia e a oligarquia (*CD*, p. 14).

Mas não discriminámos ainda as ciências produtivas ou factivas. Para os medievais, elas parecem ser exclusivamente as artes mecânicas, Mas onde incluir as chamadas «artes liberais», nomeadamente a gramática e a retórica? A verdade é que o esquema medieval das artes liberais, ao deparar com as divisões tradicionais da filosofia, quer a platónico-estóica (lógica, física e ética) quer a aristotélica, criou problemas relativos à unidade do saber e à sua classificação, que não foram satisfatoriamente superados ([1]). O Conimbricense parece-nos neste aspecto mais coerente. Ao referir-se às ciências produtivas, ele escreve que umas dizem respeito à linguagem exterior e outras a diferentes objectos materiais. Entram nesta última categoria a pintura, a dança, a arte da construção, etc., enquanto que à primeira pertencem a gramática e a retórica. Temos assim que o conceito de «produção» é mais amplo para os Conimbricenses, não implicando apenas a realização dum artefacto material; isso possibilita integrar mais facilmente, num sistema ordenado, as várias ciências.

Vêm por fim as ciências teoréticas, que Aristóteles classifica em física (*fysikê*), matemática (*mathematikê*) e teologia (*theologuikê*) ([2]). A física designam-na os Conimbricenses por «physica», «physiologia» e «philosophia naturalis», sendo o último termo o mais adequado, tanto mais que esse estudo não tem apenas lugar nos livros sobre a Física. Quanto à teologia, há que distinguir a ciência do ente enquanto ente (a metafísica ou filosofia primeira) e a ciência da explicação racional do revelado (a teologia propriamente dita). Se o Conimbricense usa o vocábulo «theologia» para cobrir as duas acepções, é por influência da terminologia aristotélica (*CD*, Pról., 2, 2, p. 15), o que não o impede de adoptar por vezes o vocábulo «metaphysica» quando pretende referir-se apenas à ciência do ente enquanto ente (*CPh*, Pról., 1, pp. 5-15).

Tanto a filosofia natural como a metafísica são ciências que não admitem subdivisões (*CPh*, Pról., 1, 2, p. 7). Alguns autores separam do âmbito da filosofia natural a medicina; mas não há motivo para isso, no parecer do Conimbricense. A parte da medicina que estuda a natureza humana e a das espécies curativas não se distingue da própria filosofia natural; e a sua parte aplicada não é uma ciência teorética (*CPh*, Pról., 1, 3, 3, p. 28). Ao contrário, a matemática não é uma só. Há as matemáticas propriamente ditas (*pure mathematicae*), que estudam a quantidade abstracta, quer a contínua (sempre divisível em potência até ao infinito) quer a

([1]) Cf. M. B. Crowe «Peter of Ireland: Aquinas's Teacher of the "Artes liberales"», p. 617.
([2]) Aristóteles, *Metaph.*, E, 1, 1025 b, 19 ss.

discreta (os números naturais e fraccionários). A primeira é a geometria, a segunda a aritmética. Mas, para além destas, há as matemáticas mistas (*mathematicae mistae*), cujo objecto pertence em parte à matemática em parte à filosofia da natureza, «cum sit quantitas ad materiam certo modo definita» (CD, Pról., 2, 2, p. 15); tais são a perspectiva (uma parte da óptica, hoje em dia), a música e a astronomia, podendo ainda acrescentar-se a cosmografia, a geografia e a topografia.

O terceiro critério de classificação das ciências tem em conta a sua categoria ontológica ou a sua dignidade e perfeição. Distinguem-se assim as ciências superiores e inferiores, entrando no primeiro grupo a filosofia natural, a moral e a teologia (tanto a metafísica como a ciência do revelado) e no segundo as sete artes liberais e as artes servis, figuradas, umas e outras, nesta mnemónica:

lingua, tropos, ratio, numerus, tonus, angulus, astra;
rus, nemus, arma, rates, vulnera, lana, faber.

Isto é: gramática, retórica, dialéctica, aritmética, música, geometria e astronomia; agricultura, venatória, arte militar, náutica, cirurgia, tecelagem e artes mecânicas (*CD*, Pról., 2, 3, p. 16).

Embora incluindo as artes liberais entre as artes inferiores, o Conimbricense reconhece que o seu nome lhes foi atribuído por serem dignas dum espírito livre. Daí a sua maior nobreza face às artes servis. Mas a sua distinção face às artes superiores não parece convincente. Poderia considerar-se aceitável tal perspectiva se estas últimas se identificassem com as ciências teoréticas, às quais corresponde o maior grau de perfeição. Ora, isso não acontece. Por um lado, está excluída a matemática; por outro, é integrada a moral, que é uma ciência prática. O mais provável é que tal critério de classificação se baseie na identificação das artes inferiores com as ciências produtivas. Como quer que seja, o esquema integra-se ainda, duma forma rígida, na mentalidade característica dos tempos medievais, parecendo alhear-se daquele espírito que no Humanismo exaltou entusiasticamente os estudos literários.

É ainda dentro do critério da dignidade e da perfeição que o Conimbricense trata do problema da ordem entre as disciplinas teoréticas e práticas individualmente consideradas.

A realização da ordem, escreve ele, é uma coisa excelente em todos os domínios: «Manifesta-se na constituição dos exércitos, nos corpos dos animais e no conjunto do universo. Os soldados sem disciplina são um embaraço para si próprios, os membros deslocados perdem a sua utilidade; e todas as coisas, uma

vez quebrada a ordem, tombam no caos. Ora a excelência da ordem não resplandece menos nas ciências; na sua ausência, não se evidenciaria o seu esplendor nem elas seriam transmitidas convenientemente pelos mestres nem poderiam ser compreendidas pelos alunos com eficácia.» (*CD*, Pról., 3, 1, pp. 16-17)

Fala, porém, o Conimbricense numa tríplice ordem: a de invenção, a de disciplina e a de doutrina; por outras palavras: a ordem segundo a qual as ciências foram descobertas, a ordem que lhes confere a sua categoria intrínseca e a ordem por que devem ser ensinadas (*CD*, p. 17). Deixemos de lado o primeiro aspecto e releguemos o terceiro para depois. Qual é então a ordem de dignidade entre cada uma das ciências?

A dignidade duma ciência teorética determina-se quer comparando-a com as práticas quer com as outras da mesma espécie. Ela depende simultaneamente da excelência do objecto sobre que cada ciência incide e da certeza e evidência das suas demonstrações (*CPh*, Pról. 5, 4, p. 41).

Poderia alguém afirmar que a moral é a ciência suprema, pelo facto de fornecer um conjunto de normas de conduta, que parecem mais úteis e necessárias que a actividade contemplativa; acima de tudo, importa viver honestamente, mais do que pensar com rectidão. Por outro lado, a política, como um aspecto particular da moral, é, no dizer de Aristóteles, a ordenadora das restantes artes ou ciências ([1]). A isto responde o Conimbricense que a excelência e a dignidade duma ciência não têm de avaliar-se pelos resultados desta ou pela sua utilidade, mas pelo modo como atinge o seu objecto e o seu fim, modo esse que é superior nas ciências teoréticas. Quanto à política, a sua função ordenadora não consiste em definir o objecto ou o método de investigação das outras ciências (isso compete à metafísica), mas em estruturá-las segundo o interesse comum. Ora essa prerrogativa não confere à política uma categoria especial quanto ao grau de perfeição (*CPh*, p. 42).

Nesta ordem de dignidade e perfeição o primeiro lugar cabe à metafísica, o segundo à filosofia natural, o terceiro à matemática, o quarto à moral. É que as ciências teoréticas, como exige a sua condição, são mais nobres que as práticas. E, entre as primeiras, a metafísica estuda a substância abstraída da matéria, a filosofia natural as substâncias materiais e a matemática a quantidade, que, por natureza, é inferior à substância (*CD*, Pról., 3, 2, pp. 18-19; *CPh*, Pról., 5, 4, p. 42). Ainda quanto às matemáticas, a aritmética está acima da geometria, não só pela superioridade do seu objecto (o número, que pressupõe uma abstracção da matéria em maior grau que a extensão, objecto da geometria), mas também porque as suas demonstrações são mais exactas (*CPh*, p. 42) ([2]).

([1]) Aristóteles, *Eth. Nic.*, I, 1, 1094 a, 24-27.
([2]) Cf. Aristóteles, *Metaph.*, A, 2, 982 a, 25-28.

No entanto, a dignidade duma ciência não depende, dum modo absoluto, da certeza e evidência das suas demonstrações. Se assim fosse, «o conhecimento exacto duma coisa de muito pouco apreço deveria ser tido em maior conta que o conhecimento menos exacto duma coisa sublime» (*CPh*, p. 43). É, portanto, sobretudo a dignidade ontológica do objecto duma ciência que atribui a esta o seu lugar numa escala naturalmente ordenada. E qual o lugar da lógica nesta estrutura natural? Se atendêssemos à «ordem da doutrina», ela, como instrumento das outras ciências, precedê-las-ia. Mas, na ordem da dignidade, vem depois de todas as ciências teoréticas (*CD*, Pról., 3, 2, p. 19). Subsiste no entanto a dúvida sobre as suas relações com a moral. Esta última, nos *Commentarii in universam Dialecticam*, é precedida pela lógica e por duas razões: porque o objecto desta são actividades de natureza intelectual, superiores aos actos da vontade; e porque, quanto ao método de investigação, a lógica é uma ciência demonstrativa, enquanto a moral, preocupando-se com a conduta, atende menos à pesquisa da verdade e à demonstração (*CD*, p. 19).

Nos *Commentarii in octo libros Physicorum* é ainda analisada uma outra classificação das ciências (em filosofia natural, moral e dialéctica ou lógica) (*CPh*, Pról. pp. 3-4), de origem platónica e vulgarizada pelos estóicos, podendo também atribuir-se-lhe um fundamento na filosofia de Aristóteles quando este, nos *Tópicos*, enumera três espécies de proposições e problemas ([1]). Tal classificação é tida como «adequada» e «perfeita» ou, como dirá mais tarde Kant, conforme com a natureza das coisas. Nestas, de facto, existe uma tríplice ordem: aquela que a razão não cria mas comprova e examina (a ordem das coisas materiais); aquela que a razão dá a si própria, quando dispõe os seus conceitos e pensamentos; e aquela que a razão prescreve à vontade, tendo em vista a procura do que é recto e virtuoso (*CPh*, p. 4).

Segundo esta classificação, a filosofia resolve-se nas disciplinas particulares, sem que qualquer delas tenha um lugar privilegiado, o que não sucede na classsificação mais caracteristicamente aristotélica, que admite como ciência primeira uma disciplina determinada (a metafísica), tendo como objecto específico a essência necessária ou a substância, que cada uma das outras disciplinas investiga na sua perspectiva própria. É certo que o Conimbricense supera parcialmente essa dificuldade, ao dividir a filosofia natural em metafísica, física e matemática (*CPh*, p. 3). Mas a estrutura hierárquica e integrada que verificámos nas outras classificações deixa aqui muito a desejar. Talvez por isso, nos *Commentarii in universam Dialecticam* tal classificação é apenas objecto duma referência passageira (*CD*, p. 19). É que esta obra é de todas a mais amadurecida e a que melhor revela o espírito sistemático e metódico dos Conimbricenses.

([1]) Aristóteles, *Top.*, I, 14, 105 b, 19-25.

4. O objecto das ciências

Qualquer tentativa para descobrir e delimitar o objecto duma ciência reduz-se a determinar o que essa ciência investiga, estuda ou analisa. Falámos já de passagem nos objectos dalgumas ciências, cuja classificação abordámos anteriormente. Este tema vai receber agora uma maior explanação.

Principiemos por analisar aspectos de terminologia. Nos seus comentários aos *Segundos Analíticos* de Aristóteles, S. Tomás diz que há três elementos que devem ser considerados numa ciência: 1) Aquilo que é demonstrado (a conclusão); 2) Aquilo de que procede a demonstração (as *dignitates*, isto é, os axiomas ou os princípios evidentes); 3) Aquilo sobre o qual se realiza a demonstração ou o que a ciência investiga (o *genus subjectum*, isto é, o *objecto*, em sentido actual) (1).

O termo «genus subjectum» é a versão do *tó guénos tó ypokéimenon* aristotélico. É a isso que Ockham chama o «subjectum scientiae», que contropõe ao «objectum scientiae», distinção esta que se tornou habitual a partir do século XIV, não só entre os nominalistas como também entre alguns tomistas (2). Para Ockham, o «objectum» duma ciência é toda a proposição que é conhecida; o «subjectum» é apenas uma parte da proposição ou, mais concretamente, o termo que funciona como sujeito. É a respeito do sujeito da proposição que algo é conhecido e, portanto, investigado. Ele constitui por isso o *objecto* (ou melhor, um dos objectos) da ciência. Acerca desta posição ochamista veremos em breve quais as suas consequências.

Para os Conimbricenses, aquilo de que uma ciência trata é designado por «proprium genus», «subjectum» e «materia» (ou «peculiaris materia») (*CD*, Pról., 5, 1, pp. 36-37), sendo o segundo vocábulo o mais usual. Mas aparece também com frequência «objectum», o que parece indicar que esta questão terminológica não tinha na época uma importância muito grande. Pela nossa parte, servir-nos-emos do vocábulo «objecto», como aliás já o fizemos anteriormente.

«Se todas as artes e ciências não reivindicassem uma matéria própria, adviria sobre elas necessariamente a confusão. Neste assunto são motivo de séria repulsa alguns doutores, professores de artes, os quais, não dando importância à distinção das ciências, misturam tudo e, indo além dos limites do que é permitido e justo, irrompem por domínios alheios. Os retóricos ocupam indevidamente o lugar dos dialécticos e os dialécticos o lugar dos físicos e até dos teólogos. E é assim que se perturba a ordem nobilíssima das artes e o seu ensino.» (*CD*, p. 36) É para pôr

(1) S. Tomás, *In Post. Anal.*, I, 15, n.º 129. Cf. R. W. Schmidt, *op. cit.*, p. 11.
(2) A. Maurer, «Ockham's conception of the unity of science», p. 99.

cobro a tal situação que os Conimbricenses se propõem tratar do objecto das diferentes ciências, no que revelam as suas inegáveis preocupações metodológicas.

Pondo de lado certos aspectos técnicos referentes à natureza do objecto das ciências, é importante salientar as suas condições fundamentais. A primeira é que ela deve ter uma unidade, quer esta seja unívoca (como o ente móvel na física), quer analógica (o ente enquanto objecto da metafísica), quer uma unidade de ordem (a sociedade civil, como objecto da política). A segunda condição é que todos os problemas duma ciência devem ser referidos ao seu objecto, como partes integrantes dele. Finalmente, uma ciência, pelo seu objecto e pelo modo de abordá-lo, tem de distinguir-se de qualquer outra. A aritmética, por exemplo, não se confunde com a geometria; o objecto desta é a extensão, o daquela o número (*CD*, p. 36).

As ciências distinguem-se, pois, pelos seus objectos (*CPh*, Pról., 1, 2, p. 7), com base numa ordem natural e não somente num critério de comodidade ou conveniência (*CPh*, p. 7) ([1]). E é a unidade do objecto a garantia da unidade da ciência. Está assim fora de causa a existência duma única ciência «que percorresse todo o domínio do ser, analisando todas as suas partes pormenorizada e distintamente» (*CPh*, p. 7). Não é possível professar-se um monismo científico; inversamente, não é legítimo dividir as ciências em inumeráveis fragmentos, caindo numa infinidade epistemológica, em que houvesse tantas disciplinas quantas as coisas. A unidade da ciência foi posta em causa na Escolástica por Ockham, para quem o objecto (*subjectum*) duma ciência ou aquilo que ela investiga não é um só, pois possui tantos objectos quantos os termos sujeitos que entram nas conclusões demonstradas dessa mesma ciência. Não pode por isso perguntar-se pelo objecto da lógica, da metafísica, da física ou da matemática. Isto é naturalmente uma consequência da mentalidade nominalista: se o universo é composto de coisas individuadas, das quais está rigorosamente excluída toda a comunidade de natureza, as ciências referentes a esse universo não podem ter uma unidade maior do que a que é realizada por uma simples colecção de coisas. Por isso, Gabriel Biel, comentador de Ockham, pôde escrever que a ciência é uma espécie de nome colectivo (*quasi nomen collectivum*) ([2]). Daí que uma mesma verdade possa ser integrada em distintas ciências, tal como o mesmo homem pode pertencer a um povo e a um exército ([3]).

O que é que então determina a ordem e a unidade relativas existentes, não obstante, entre os vários objectos duma ciência, de modo a podermos falar, duma metafísica, duma teologia, etc.? Quanto à teologia, Ockham diz-nos que essa ordem e unidade dependem da causa final da ciência. Mas é mais difícil uma explicação

([1]) «Praeterea quod scientiarum distinctio non a sola commoditate, sed ab ipsa natura orta sit [...].»

([2]) G. Biel, *In Sent.*, Pról., q. 1.

([3]) G. de Ockham, *In Sent.*, Pról., q. 1, L.

no que respeita, por exemplo, à metafísica e à física. Ockham não parece ter encarado convenientemente este problema, que permanece como um obstáculo insuperável no seu sistema. Uma ciência como a metafísica possui apenas a unidade dum agregado (*scientia metaphysica est una unitate aggregationis*). E tanto esta como a filosofia natural são feitas de ciências parciais (*scientiae partiales*) ([1]). Esta concepção é um exemplo característico da «via moderna», estando próxima de perspectivas recentes do empirismo lógico, para o qual a ciência não passa duma colecção de enunciados.

Colocando-se na linha do realismo tradicional, os Conimbricenses sustentam, aludindo à lógica, que «esta ciência é una na sua espécie, tal como a física e a metafísica» (*CD*, Pról., 4, 3, p. 28). Esta tese é invocada expressamente contra os *nominales*, pelo facto de estes sugerirem «que tantas são as lógicas, especificadamente distintas, quantas as partes dos objectos que investigam»; existiria assim uma lógica dos silogismos, outra das definições e outra das divisões.

O objecto das ciências, que determina a distinção destas entre si, não tem que ser considerado no sentido material, sob o ponto de vista da coisa que é investigada. Se assim fosse, haveria tantas ciências físicas quantas as espécies de seres que a natureza comporta. Mas objectos materialmente diferentes têm uma referência comum, em virtude do aspecto formal sob o qual são pensados pelo espírito (*CD*, pp. 28-29). Na lógica, por exemplo, todos os modos de discorrer coincidem formalmente no facto de manifestarem o desconhecido a partir do conhecido; constituem por isso uma única ciência.

Esta posição dos Conimbricenses está, pois em flagrante litígio com a tese característica do nominalismo, coincidindo fundamentalmente com a doutrina tomista ([2]).

Vamos agora referir-nos mais circunstanciadamente ao objecto das ciências teoréticas. Como é que o ser se organiza formalmente de modo a podermos falar duma metafísica, duma filosofia natural e duma matemática, distintas entre si?

Para responder ao quesito, temos de invocar a doutrina clássica dos três graus de abstracção, caracterizando os tipos gerais do saber teorético. Para Aristóteles e para os escolásticos, o número de ciências teoréticas corresponde de facto a diversos níveis de abstracção ([3]), doutrina esta que os Conimbricenses aceitam à letra, remetendo a propósito para diversos passos das obras de S. Tomás.

No primeiro nível de abstracção encontra-se a física ou a filosofia natural, na qual o espírito se eleva acima da matéria sensível singular, mas não da matéria

([1]) *Idem*, Pról., q. 3.
([2]) Cf. S. Tomás, *In Post. Anal.*, I, 41, n.º 366.
([3]) Aristóteles, *Metaph.*, E, 1, 1026 a, 13-16.

comum. Um dos textos principais de S. Tomás sobre esta questão ([1]) diz-nos que, entre as coisas que as ciências teoréticas estudam, umas dependem da matéria segundo a existência e segundo a noção (*secundum esse et intellectum*); são aquelas em cuja definição entra a matéria sensível, pois sem esta não podem ser apreendidas pelo espírito. Assim, na definição de «homem» é necessário fazer entrar a carne e os ossos, como matéria comum (ainda que não *esta* matéria e *estes* ossos, que não entram na definição da espécie, mas são partes do indivíduo) ([2]). Ora, são essas coisas que integram o objecto da ciência natural. Existem, porém, outras coisas que dependem da matéria segundo a existência mas não segundo a noção, dado que, na sua definição, a matéria sensível não está de modo algum implicada. É o caso da linha e do número, como objectos das matemáticas (geometria e aritmética). «O matemático estuda as propriedades dos triângulos e outras do mesmo género, as quais, embora vinculadas realmente à própria matéria sensível, não são analisadas enquanto existentes na referida matéria» (*CPh*, Pról., 1, 3, p. 9). Finalmente, há coisas que não dependem da matéria nem segundo a existência nem segundo a noção, pois podem existir sem ela e não a incluem na sua definição ([3]). Essas coisas constituem o objecto da metafísica.

As três ordens referidas de «visualização abstractiva» originam, pois, as três ciências teoréticas, «não sendo possível enumerar outras para além destas» (*CPh*, p. 9). Mas deve notar-se que, nas matemáticas, há duas espécies de abstracção contidas no mesmo género. É que a definição dos objectos pode abstrair não só de toda a matéria sensível mas também da inteligível ou, mais concretamente, das propriedades e das dimensões das linhas, das superfícies e dos volumes. No primeiro caso trata-se da geometria, no segundo da aritmética (*CPh*, Pról., 1, 4, p. 10).

Neste assunto dos graus de abstracção, o intuito do conimbricense M. de Góis é deixar bem claro que a filosofia natural, em virtude do seu objecto próprio, é distinta da metafísica e das outras ciências. Que isso não fosse para ele uma questão de somenos importância prova-o o facto de ter dedicado ao problema quatro artigos duma «quaestio», dois deles refutando pontos de vista discordantes, sobretudo de filósofos coevos. Os fundamentos do edifício harmonioso do saber, tal como os justificou a tradição escolástica mais genuína, tinham assim nos Conimbricenses intrépitos defensores.

5. A lógica

Os comentário à lógica foram redigidos por Sebastião do Couto, que com esse trabalho não realizou, porém, uma produção original, mas apenas um aperfeiçoamento de cursos manuscritos preexistentes no Colégio das Artes. Em relação às outras obras do Curso já impressas, esta supera-as quanto ao processo metódico de exposição dos materiais de ensino, que atinge um nível jamais igualado no seio da escola jesuítica, entre nós. Num plano mais amplo, a obra em causa significa um rompimento com certos aspectos da tradição escolástica: pelo estudo aprofundado do *Organon* nas suas fontes e com o recurso aos comentadores antigos e medievais, explanando em múltiplas questões o conteúdo dos tratados de Aristóteles; pela supressão total dos temas acrescentados durante a Idade Média à problemática lógica (*Parva logicalia, Parvulus modernorum*); pelo recurso ao comentário exegético da obra lógica do Perípato, pondo de parte o processo de discussão sistemática de problemas isolados. E distingue-se da lógica de Fonseca por não visar apenas um esboço do essencial do *Organon*, sendo antes uma exposição ampla e aprofundada do seu conteúdo, embora apenas parcial.

Mas a herança escolástica permanece decisiva. Antes de mais, na ordenação das matérias em função da sequência dos tratados que constituem o *Organon* ortodoxo desde a Antiguidade: *Isagoge, De Interpretatione, De Priori Resolutione, De Posteriori Resolutione, Topica, Elenchi*. Esta foi a ordem aceite pelos escolásticos, tendo sido entendida por eles como correspondente ao processo natural da inteligência humana, que caminha desde a simples apreensão ao juízo e ao raciocínio.

É também significativo que os *Commentarii* principiem com uma extensa introdução (não apenas à lógica mas, em certa medida, a toda a filosofia), versando em especial temas de filosofia da lógica (relativos à definição, às espécies, ao objecto, à finalidade desta disciplina e às suas relações com outros ramos do conhecimento), que constituem precisamente um dos contributos importantes da tradição escolástica e sobretudo da tomista. A inclusão destes temas, aliás, é já por si um indício da inserção no campo da lógica de questões metafísicas, na linha dum procedimento (que Fonseca apenas atenuou) característico da lógica medieval. E vai no mesmo sentido o estudo dos universais em geral, dos predicamentos e dos predicáveis. Esses temas apresentam um desenvolvimento desmedido, não obstante a preocupação — confessada mas não assumida — do redactor em discriminar os diversos planos.

Para além disso, a concepção da lógica é a duma disciplina que funciona como propedêutica da teologia e como suporte racional da estrutura sistemática desta. Na verdade, as questões sobre os universais, as categorias, os *futura contingentia*, as relações entre a ciência e a crença, etc., incluem evidentes conotações

teológicas. Neste sentido é ainda sintomático que os comentários aos *Segundos Analíticos* — que contêm a teoria da demonstração científica — ocupem mais de centena e meia de páginas compactas e densas. É que a defesa do dogma católico exigia o reforço da concepção aristotélica da ciência, visando superar o cepticismo desencadeado pelas controvérsias religiosas do século XVI e, por outro lado, o probabilismo de certos autores coevos. Este facto permite também compreender a exclusão dos esquemas da *inventio* e do *judicium* propostos pelos «dialécticos» renascentistas. Deste modo, a preocupação conciliadora de Fonseca com as inovações do seu tempo ficou definitivamente arredada. A intransigência da mentalidade da Contra-Reforma intensificava o combate pela pureza da tradição.

5.1. A natureza da lógica

De passagem, ao abordarmos o tema da classificação das ciências, vimos qual o lugar que a lógica ocupa, segundo as diferentes ordens, em função da sua natureza. Mas, porque o conimbricense Sebastião do Couto dedica a essa questão da natureza da lógica um interesse e um desenvolvimento muito especiais, é agora chegada a ocasião de nos determos nela mais atentamente.

Principiemos, porém, por um problema de terminologia, respeitante ao sentido e ao uso dos vocábulos «lógica» e «dialéctica».

Segundo a acepção mais comum (a acepção restrita), a dialéctica é apenas um instrumento do conhecimento provável. Assim a define Aristóteles nos *Tópicos* [1]. Neste caso, a argumentação não visa procurar a verdade, mas reduzir o adversário à impotência. A lógica propriamente dita, ao contrário, é a ciência da demonstração, baseada sobre premissas necessárias e conduzindo a uma conclusão também necessária, tendo a verdade como objecto. O seu estudo é realizado por Aristóteles nos *Primeiros* e nos *Segundos Analíticos.*

Na opinião do Conimbricense, os autores que se colocam nesta perspectiva fundamentam-se não apenas no próprio Aristóteles e noutros filósofos antigos, mas também no sentido etimológico de «dialéctica» (do verbo grego *dialéguesdai*), que, segundo Cícero, significa «a arte de disputar com probabilidade». No que respeita ao termo lógica (embora não apareça como substantivo em Platão, em Aristóteles e noutros filósofos da Antiguidade), provém do grego *lógos*, palavra esta que, possuindo embora outras acepções, significa sobretudo «razão» e «discurso». Daí que a lógica tivesse sido entendida como a arte do raciocínio (*ars ratiocinandi*) e, mais precisamente, do raciocínio silogístico e demonstrativo, opondo-se então a

(1) Aristóteles, *Top.*, I, 2, 101 b, 1-4.

«dialéctica». Facilmente, porém, este sentido restrito de «lógica» foi ampliado, passando esta palavra a designar toda a doutrina que ensina a discorrer (*tota doctrina discorrendi*). A dialéctica tornou-se assim, neste contexto, apenas aquela parte da ciência lógica que se debruça sobre o conhecimento provável (*facultas ex solis probabilibus disserendi*) (*CD*, Pról., 4, 1, pp. 20-21) ([1]).

Embora estes empregos dos termos em questão tenham sido observados em tempos mais remotos, na época dos Conimbricenses «impôs-se entre os filósofos o hábito de usar indistintamente ambos os vocábulos para designar a arte de discorrer (*ars disserendi*)» (*CD*, p. 21). Isso justifica-se aliás pela prática ciceroniana, em que a presente disciplina é designada indiferentemente por um ou outro daqueles nomes ([2]).

Mas, do que ficou dito transparece uma outra questão, para a qual queremos desde já alertar: a definição da lógica como «ars disserendi». Mais adiante voltaremos a este assunto.

O fim próximo da lógica ou a sua função consiste em indicar a via e as normas de discorrer (*viam et normas disserendi praescribere*); o seu fim remoto ou mediato é a própria actividade discursiva (*ipsum disserend opus*), realizada, antes de mais, no âmbito específico da lógica e depois no das outras disciplinas filosóficas (*CD*, p. 22). Daí a divisão da lógica em pura ou teórica (*docens*) e aplicada (*utens*), já vulgarizada aliás pela tradição escolástica ([3]), estudando a primeira as leis e as formas gerais do pensamento lógico, independentemente de qualquer conteúdo (*a rebus avulsa eo quod [...] ab aliarum scientiarum materia sejuncta sit et nudas disserendi formas per se contempletur atque praescribat*); a segunda, porém, analisa os processos do pensamento aplicados a esta ou àquela ciência (*cum rebus concreta [...] eo quod illa non separetur a rebus aliarum scientiarum*) (*CD*, Pról., 4, 2, p. 22). O Conimbricense esclarece esta divisão do seguinte modo:

«Devemos notar que em qualquer arte prática, que pressupõe um método e uma via de aprendizagem, a teoria (*doctrina*) é de algum modo distinta da sua aplicação (*usus*). A teoria é o modelo ou a norma pela qual uma arte prescreve o modo de realização duma obra, tendo no entanto uma existência independente desta. A aplicação (da teoria) é a própria execução da obra; trata-se duma operação que pressupõe a norma de que falámos, pela qual aquela é dirigida e ordenada. Um exemplo seria o da arte de pintar. O artista concebe primeiro no seu

([1]) Cfr. P. da Fonseca, *Inst. Dialect.*, 1-3, pp. 20-24; *Comm. Metaph. Arist.*, I, II, III, 1, 2., pp. 378-380.
([2]) Cfr. Cícero, *De Fat.*, I, 1; X, 20; *De Fin.*, I, 7, 22.
([3]) Cfr. S. Tomás, *In De Trin.*, VI, 1; *In Metaph. Arist.*, IV, 4, n.º 576.

espírito o modo como devem ser traçadas as linhas e aplicadas as cores da pintura que projecta. São essas as condições prévias da arte. Depois pega no pincel, traça as linhas, aplica as cores. Este é o exercício da arte. O mesmo se passa com a dialéctica. Aquele que está de posse do hábito dialéctico, que lhe permite construir um silogismo em *Barbara*, por exemplo, forma antes de mais o seguinte juízo: tal silogismo deve constar de três (proposições) universais afirmativas, dispostas de tal modo. Este acto pode existir sem a construção do silogismo. Depois, através dum acto distinto, forma o silogismo, em conformidade com a norma referida. O primeiro acto é a teoria ou a ciência actual e o hábito que a causa chama-se dialéctica teórica (*docens*); o segundo acto é uma aplicação, designando-se por dialéctica aplicada (*utens*) o hábito que o possibilita.» (*CD*, p. 22)

Sobre este assunto levantam-se alguns problemas, o mais importante dos quais é se em toda a lógica é legítimo considerar uma parte pura ou teórica e uma parte aplicada, distintas entre si. Em primeiro lugar, toda a lógica é teórica, pois não existe nela qualquer parte que não ensine, em função da sua própria natureza (*CD*, p. 25). Em segundo lugar, na parte tópica, que incide sobre matéria provável, tem cabimento a distinção entre lógica teórica e lógica aplicada (*CD*, p. 25) ([1]). Com efeito, aqui é ensinada uma arte de raciocinar sobre opiniões, com a qual o indivíduo pode livrar-se de embaraços e evitar a contradição nas discussões quotidianas. De facto, «na parte tópica transmitem-se verdadeiros preceitos da arte e até verdadeiras demonstrações, pelas quais se ensina o modo de encontrar o termo médio nos silogismos e o caminho adequado para construí-los; mais ainda, demonstra-se que esses silogismos, pela sua natureza, geram opinião» (*CD*, p. 24) ([2]). Existe, portanto, aqui a transmissão dum saber ou duma teoria, constituída por certos princípios gerais da argumentação lógica. A aplicação destes princípios é que se denomina lógica aplicada, que já não é propriamente uma ciência (*CD*, p. 24), mas uma arte ou uma técnica.

Ao contrário, tratando-se de matéria necessária, a teoria e a sua aplicação não se diferenciam. O «usus disserendi» — isto é, a aplicação das formas gerais de discorrer (divisão, definição e argumentação) — em matéria lógica necessária é indiscernível da própria doutrina lógica. O mesmo se passa, aliás, com as definições, as divisões e as demonstrações usadas na matemática ou na filosofia natural, que pertencem por inteiro a estas ciências (*CD*, p. 24; cf. p. 23).

([1]) «Quare cum usus a doctrina non differat nisi in materia probabili, perspicuum est totam dialecticam esse docentem et solam partem topicam in utentem et docentem dispertiendam esse.»

([2]) «Nos enim haud asserimus dialecticam utentem, ad quam usus pertinet, esse proprie scientiam.»

Mas isto não quer dizer que em matéria necessária não exista também, para além da teoria, a sua aplicação. O facto de não se diferenciarem significa que a lógica demonstrativa é coextensiva à ciência, que se caracteriza por uma submissão absoluta do espírito ao objecto. Nesta linha de ideias, o que o Conimbricense pretende afirmar é a sua concordância com o genuíno pensamento aristotélico, para o qual a lógica existe em função da ciência, como seu instrumento (*órganon*). Aristóteles jamais concebeu a lógica como inteiramente formal, independente da realidade. Ela é, no fundo, uma metodologia, construída a pensar na ciência da natureza.

A questão seguinte é se a lógica teórica é uma verdadeira ciência, com um estatuto autónomo.

Tínhamos referido atrás as três acepções de «ciência» fornecidas pelo Conimbricense, na peugada de Aristóteles. Ora, na primeira e na terceira dessas acepções, a lógica é de facto uma ciência, embora apenas a última definição mereça ser considerada (a ciência, neste caso, é um conhecimento certo, evidente e discursivo, obtido por proposições necessárias e causais).

No entanto, nem todos os autores concordam com este ponto de vista, sustentando que a lógica não é uma parte da filosofia. De facto, na classificação aristotélica das ciências apresentada na *Metafísica* (1) a lógica está ausente. Por outro lado, a lógica é o instrumento da ciência; mas um instrumento é sempre de natureza diferente do produto que por seu intermédio é possível obter, pois «nem as ferramentas do estatuário são estátuas nem os pincéis do pintor são um retrato» (*CD*, Pról., 4, 3, p. 27).

Tais objecções não são decisivas para o Conimbricense. A lógica teórica é, com toda a propriedade, uma ciência (*CD*, p. 28) (2). Afirma-o, por exemplo, S. Tomás (3), entre muitos outros. Aliás, para uma disciplina ser considerada uma ciência é necessário e suficiente que produza certeza e evidência, através duma demonstração rigorosa. Ora, na lógica encontram-se muitas demonstrações geradoras de evidência, como é fácil comprovar (*CD*, p. 28).

Para além disso, esta ciência tem um estatuto próprio face às restantes espécies de saber (*CD*, p. 28) (4). Se ela é uma condição prévia para o estudo das outras disciplinas, não pode confundir-se com elas. É certo que Platão acaba por reduzir todo o saber à dialéctica, que teria, além do mais, a tarefa de descobrir as relações e o parentesco recíproco das ciências e demonstrar a natureza dos laços

(1) Aristóteles, *Metaph.*, E, 1, 1025 b, 19 ss.
(2) «Dialectica docens, seu a rebus avulsa, est vere proprieque scientia.»
(3) «Et haec ars est logica, id est, rationalis scientia» (S. Tomás, *In Post. Anal.*, Pról., n.º 2).
(4) «Dialectica est a reliquis scientiis distincta.»

que as unem ([1]). Mas Platão entende por «dialéctica» uma coisa totalmente diferente; ela não é a «doctrina disserendi», que é aquela que aqui está em causa (*CD*, p. 29). Será aliás a explicitação deste conceito que virá mostrar-nos mais concretamente que o objecto da lógica é distinto do das restantes artes. Em face destas conclusões, é uma questão fútil indagar — declara Avicena no início da sua *Logica* ([2]) — se esta disciplina é parte integrante da filosofia. Sabemos já que, na óptica do Conimbricense e em geral de toda a filosofia clássica, os conceitos de «filosofia» e «ciência» têm uma amplitude praticamente idêntica. Por isso, a lógica é uma parte da filosofia, e nada desprezível, «visto que o seu papel é manifestar expressamente a própria actividade do filosofar» (*CD*, Pról., 4, 4, p. 31). Por outro lado, não se entenderia muito bem por que motivo a moral — como ciência normativa que dirige os actos da vontade — se integra na filosofia e não a lógica, dado que esta dirige os actos da razão, que têm primado sobre aqueles. E se Aristóteles nalguns passos parece excluir a lógica do âmbito da filosofia é porque toma esta numa acepção mais restrita, significando uma ciência teorética ou até exclusivamente a metafísica (*CD*, pp. 31-32).

Tal como em relação a qualquer ciência, também aqui se põe o problema de saber se a lógica pura é especulativa ou prática. A primeira alternativa teve desde sempre os seus defensores. Para S. Tomás, por exemplo, embora a lógica não possa ser classificada directamente como especulativa, pode no entanto sê-lo por redução, na medida em que ministra os seus instrumentos à filosofia especulativa ([3]). De qualquer modo, a lógica deve considerar-se sob diferentes pontos de vista, não podendo ser classificada univocamente nem como ciência especulativa nem como ciência prática, embora a primeira solução seja, em S. Tomás, a fundamental ([4]).

Para o Conimbricense, a lógica é, pura e simplesmente, uma ciência prática (*CD*, Pról. 4, 5, p. 33) ([5]). Embora este ponto de vista não pareça ter sido defendido expressamente pelos autores antigos, é apoiado, por exemplo, por Pedro da Fonseca ([6]), entre outros. Poderia até dizer-se que ele tem o seu fundamento no próprio Aristóteles, pelo facto de este não incluir a lógica entre as ciências especulativas.

([1]) Platão, *Rep.*, VII, 531 d.
([2]) Avicena, *Logica*, I, em *Opera philosophica*, fl. 2b-2va.
([3]) S. Tomás, *In De Trin.*, 5. 1.
([4]) Cf. R. W. Schmidt, *op. cit*, pp. 27-31.
([5]) «Secunda sententia efficit dialecticam absolute et simpliciter practicam [...]. Ut haec sententia, quae nobis omnino placet, confirmetur [...].»
([6]) P. da Fonseca, *Comm. Metaph. Arist.*, t. I, II, III, 2, 4, pp. 402-404.

O argumento do Conimbricense é que o fim da lógica é uma «praxis» ou uma «operatio» (*CD*, p. 34) ([1]), esclarecendo ele a propósito que, no grego, *práxis* significa «acção» ou «operação», entendida esta quer no sentido imanente quer transitivo.

Incluindo a lógica entre as ciências práticas, deparamos com certas dificuldades. Por um lado, não parece legítimo colocá-la entre as ciências factivas, pois, embora ela seja produtiva de algo (de definições, de silogismos), estes produtos não são externos e materiais. Ela não se propõe a realização duma *poiêsis*, ou duma obra exterior ao sujeito. Quanto às ciências activas — pelo menos segundo a tradição tomista —, elas não dizem respeito a toda e qualquer espécie de actividade ou a qualquer operação imanente, antes se restringem às operações humanas que caem sob o domínio da vontade e que são dirigidas a um fim distinto da mera contemplação teorética. A própria tradição aristotélica, pelo seu conceito de acção (*práxis*) parece confirmar que, entre as ciências práticas, não há lugar para a lógica.

O estatuto da lógica entre as ciências é, portanto, problemático e ambíguo na tradição aristotélico-escolástica. O Conimbricense, como vimos, situa essa ciência entre as activas, a par da moral; mas ele diz-nos também que o essencial duma ciência prática é que ela se refira a uma acção ou operação, no sentido lato, seja esta imanente ou transitiva. No entanto, daí não podemos concluir que a lógica se integra nas ciências factivas, embora nos seja dito que «o fim duma arte é a produção duma obra» (*CD*, Pról., 5, 3, p. 43) e que a lógica é também uma arte.

As operações da lógica são a construção dos modos de discorrer (*modi disserendi*) — a divisão, a definição e a argumentação — isto é, dos instrumentos de que devem servir-se as outras ciências (*CD*, Pról., 4, 5, pp. 34-35), pelos quais a lógica ensina os processos verdadeiros e adequados para o intelecto agir sem erro. E é aqui que está expresso sem ambiguidades o carácter prático desta ciência. Para decidirmos se uma ciência é prática deve verificar-se se estabelece preceitos para realizar algo ou não; se os prescreve, é prática, de contrário é especulativa (*CD*, p. 36). A lógica é então uma ciência normativa, como a moral, ao estabelecer regras para atingir a verdade.

Mas é uma posição equívoca aquela que considera a lógica como normativa. Num certo sentido, todas as ciências são teóricas e especulativas, dado que todas têm como fim imediato estabelecer verdades certas, oferecendo sobre elas, se possível, razões inteligíveis. Ao mesmo tempo, todas as ciências são normativas, pois é sempre possível utilizar estas verdades para dirigir a acção. Rigorosamente, porém, só a moral pode dizer-se normativa, pois, se dissermos que a lógica prescreve regras para atingir a verdade, isso implica um conhecimento prévio da verdade,

([1]) «Eamque esse practicam cujus finis est praxis seu operatio.»

que só pode ser garantido por uma investigação gnosiológica. A lógica não será assim a disciplina inicial ou o ponto de partida mínimo do filosofar. Mas esta discriminação de planos filosóficos não estava ainda feita na época dos Conimbricenses, aparecendo a lógica estreitamente vinculada à gnosiologia e à psicologia. A sua caracterização como disciplina normativa é um dos elementos indicadores do psicologismo da época.

5.2. O objecto da lógica

Tínhamos já visto atrás o que é o objecto duma ciência em geral e quais os requisitos que ele deve comportar. Mas, antes de investigarmos o objecto da lógica, na óptica do Conimbricense, vamos referirmos a uma das soluções por ele rejeitada, sem no entanto esquecer que «são tantas e tão discordantes as opiniões acerca do objecto da dialéctica que seria difícil acrescentar outra nova e indicar uma por uma todas aquelas que foram sugeridas por outros autores» (*CD*, Pról., 5, 2, p. 38).

Esteve muito vulgarizada na Idade Média a opinião de que o objecto da lógica são as «segundas intenções», pertencentes ao campo do ente de razão (*ens rationis*). Em S. Tomás, esse objecto podemos caracterizá-lo comparando-o com o da filosofia teorética. Enquanto esta estuda as coisas que a realidade lhe apresenta (o *ens naturae*), a lógica analisa os aspectos intelectuais ou as «intenções» que a razão forma com fundamento na realidade; tais são as intenções do género, da espécie e outras. E ainda que o objecto da lógica seja tão extenso como o da filosofia teorética, existe uma diferença no modo de abordá-lo: a última investiga a realidade como ela é em si mesma; a primeira, como ela se apresenta ao intelecto ([1]). A lógica estuda as intenções do espírito consideradas dum modo «absoluto» e, ao contrário da filosofia natural, independentemente da existência real das coisas, com base nas quais as intenções são formadas ([2]).

Segundo o Conimbricense, este ponto de vista reveste uma modalidade radical e outra moderada, a saber: que todos os entes de razão ou, ao contrário, apenas alguns deles constituem o objecto imediato da lógica. Em qualquer dos casos, a tese não é aceitável (*CD*, Pról., 5, 2, p. 40) ([3]), pois a lógica não explica — pelo menos não é essa a sua função própria — a natureza e os princípios do «ens rationis». «Os lógicos da escola de Coimbra partem da reflexão de que a interpre-

([1]) S. Tomás, *In Metaph. Arist.*, IV, n.º 574.

([2]) Cf. S. Tomás, *In De Trin.*, 6, 3.

([3]) «Non placet tamen haec sententia, sive absolute sive cum ea moderatione proponatur.»

tação tomista da lógica, como teoria do "ens rationis", representa uma objectivação da lógica puramente fictícia e objectivamente não justificada.» [1] É que, segundo a teoria tomista, a lógica ficaria sobrecarregada com uma interpretação realista dos universais e, por isso mesmo, sem autonomia face à metafísica. O que à lógica interessa não são os conceitos enquanto tais, nem sequer os seus conteúdos, mas as *operações* do intelecto, a actividade racional ou, como escreve P. da Fonseca, o «discursus verus ac realis» [2], enquanto concretizado nos modos de discorrer.

Não são, pois as relações da razão, fundadas no «ens rationis» que constituem a forma lógica. O Conimbricense distingue a propósito duas acepções de «forma» no silogismo. A primeira é a disposição material das proposições (*collocatio materialis propositionum*); a segunda é aquela de que resultam as relações de razão. Ora, a lógica não cuida desta última forma, pois é de todo inútil para o seu fim, mas da primeira, que é adequada à produção da ciência (*CD*, p. 41). No entanto, não é apenas a forma do «artefacto», resultante da «collocatio propositionum», que constitui o objecto da lógica, mas também as próprias proposições materialmente consideradas. «A matéria do artefacto não deve ser excluída do objecto da arte, mas acolhida juntamente com a forma, de modo que o objecto próprio é todo o artefacto.» (*CD*, p. 41)

A palavra «artefacto» (*artefactum*) aparece mais que uma vez no Conimbricense, designando o produto da actividade discursiva, característica da ciência lógica: «A dialéctica não se debruça sobre a natureza dos conceitos nem sobre a sua significação ou a sua ordem formal, que é uma relação de razão; ocupa-se, porém, da ordem fundamental, isto é, do artefacto formado pelos conceitos, no qual reside a propriedade de desvendar o desconhecido a partir do conhecido» (*CD*, Pról., 5, 4, p. 46). Num outro passo fala-se mesmo de «artefactum materiale», como um produto da razão (*CD*, Pról., 5, 2, p. 41). E, especificando melhor, chama-se à definição um artefacto adequado à explicitação da essência duma coisa (*CD*, Pról., 5, 4, p. 46).

Compreende-se assim que a lógica tenha por objecto um «ens reale» e não um «ens rationis» (*CD*, Pról., 5, 2, p. 40). Por isso, se ela se distingue das chamadas «ciências reais», não é por não estudar autênticas realidades, mas somente porque o seu objecto é a linguagem (*sermo*); e, se costuma designar-se por ciência «racional», é apenas porque dirige as operações da razão enquanto tal ou enquanto capacidade discursiva. Se se disser, pois, que a lógica é uma ciência «real», a denominação é, em certo sentido, correcta, pois a linguagem é um verdadeiro ser

[1] W. Risse, em P. Margalho, *Escólios em ambas as lógicas à doutrina de S. Tomás, do subtil Duns Escoto e dos nominalistas*, p. XXXIX.

[2] P. da Fonseca, *op. cit.*, I, II, III, 1, 3, p. 383.

(*verus et realis ens*). Só o uso justifica que ela seja incluída entre as ciências «sermocinais» (*CD*, p. 40).

O artefacto da razão reduz-se, como vimos, a uma disposição (*collocatio*) de proposições. Em P. da Fonseca, o termo «collocatio» aparece identificado com «ordo», «dispositio» e «methodus» (1), termos estes que tiveram grande voga entre os lógicos renascentistas (nomeadamente em Rodolfo Agrícola e Pedro Ramo), estando associados a uma concepção tópica ou espacializada da actividade racional. Outro sinónimo de «collocatio» é «accommodatio», que ocorre também em P. da Fonseca quando fala da «invenção» (*inventio*) e do «juízo» (*judicium*) como estruturas requeridas pela argumentação lógica: «Para a estrutura da argumentação, duas coisas são necessárias: uma é a "invenção" dos argumentos, outra é a sua disposição (*accommodatio*) para confirmar o que se pretende e que se chama "juízo".» (2)

A razão discursiva produz, pois, um certo artefacto, cuja natureza acabámos de indicar. Tal artefacto são precisamente os modos de discorrer *(modi disserendi)*, que constituem o verdadeiro objecto da lógica. Procedamos, pois, a uma maior explanação deste último conceito.

Já R. Agrícola denominara a dialéctica a «ars probabiliter de qualibet re propositta disserendi, prout cuiusque natura capax esse poterit» (3). E o vocábulo «disserendi» aparece também nas definições de J. Sturm e de Melanchton (4). Igualmente P. Ramo escreve que a dialéctica é a «doctrina disserendi» ou a «virtus disserendi» (5). Mas o termo «disserendi» não tem em P. Ramo uma acepção muito clara, ainda que as suas preocupações metodológicas permitam uma interpretação plausível: «A sua discussão sobre o método, através de todas as suas obras, torna claro que o termo "disserendi" é inseparável no seu espírito de "ensino". Isto concede à dialéctica a função curiosa de "duplo-ensino", característica do ramismo; tal como qualquer outra arte, ela é ensino (*doctrina*) pelo facto de ser uma arte; mas ela é além disso a arte de ensinar *a ensinar*.» (6) Por isso, J. Piscator pôde escrever que «disserere» é o mesmo que «docere» (7).

No Conimbricense, «disserere» não tem também um sentido unívoco. Na acepção mais lata, «ars disserendi» parece significar a ciência geral do raciocínio, não distinguindo entre o raciocínio estritamente dialéctico e o demonstrativo. Mas há outras acepções, não relacionadas necessariamente com a etimologia da palavra.

(1) P. da Fonseca, *Inst. Dialect.*, VI, 7, p. 354.
(2) *Ibidem*, p. 352.
(3) R. Agrícola, *De Inv. Dialect.*, II, 2, Colónia, 1538, pp. 289-291; cf. pp. 106-107.
(4) Cfr. C. Vasoli, «Richerche sulle "dialettice" del cinquecento», III, p. 125; II, *Ibidem*, p. 457, nt. 106.
(5) P. Ramo, *Dialect. Inst.*, Paris, 1543, reimpressão F. Frommann, Estugarda, 1964, fls. 8 e 5.
(6) W. J. Ong, *Ramus: Method and the Decay of Dialogue*, p. 161.
(7) *Ibidem*.

Assim, «disserere» será umas vezes «dialogar», «trocar palavras ou ideias» (*sermone uti*), num sentido idêntico ao que transparece da seguinte frase da *Metafísica* de Aristóteles: «Se os nomes nada significassem, estaria impedida qualquer troca de pensamentos entre os homens e também consigo próprio» ([1]); outras vezes é idêntico a «disputar sobre coisas prováveis» (*probabiliter disputare*), segundo o sentido normal dos *Tópicos* de Aristóteles ([2]); outras vezes ainda significa «argumentar», na acepção ciceroniana ([3]); finalmente, quer dizer «desvendar algo desconhecido a partir do conhecido», através duma oração, quer isso se faça argumentando, definindo ou dividindo (*CD*, Pról., 4, 1, p. 21).

A última acepção acaba por ser aceite pelo Conimbricense como a principal (embora a menos vulgarizada na tradição filosófica) e aquela que permite definir o objecto da lógica como o «modus disserendi» (*CD*, Pról., 5, 3, p. 42) ([4]).

É preciosa a referência do Conimbricense de que, sendo a lógica, por definição, a «ars sive doctrina disserendi», no entanto não é apenas ela que investiga a verdade discorrendo (*disserendo*), pois isso é comum a todas as ciências: mas a sua especificidade está em que só ela ensina a maneira como deve discorrer-se correctamente e sem erro (*CD*, p. 22). É esse também o ponto de vista de P. da Fonseca, ao escrever que, surgindo por vezes muitos erros na comunicação do saber, «foi necessário procurar uma arte que fornecesse normas seguras de discorrer, para evitar que uma vez ou outra uma falsa doutrina se insinuasse como verdadeira» ([5]). E ela alcança esse objectivo ao revelar, pela oração, o desconhecido a partir do conhecido ([6]). É assim que a lógica, ao ensinar o método de aquisição do saber e fazendo da oração o vínculo mediador entre o conhecido e o desconhecido, exerce uma função predominantemente pedagógica.

Pedro da Fonseca, neste aspecto, é ainda mais explícito que o Conimbricense. De facto, ao indagar se a oração de que falámos é a escrita, a vocal ou a mental, conclui que — embora a lógica incida em princípio sobre a «oratio interna» — é a palavra falada, mais clara e sensível, que tem a primazia nas discussões entre os interlocutores. Acaba assim por conceder que o objecto primordial daquela ciência é o «modus disserendi externus» e, de preferência ao discurso escrito, o vocal, por

([1]) Aristóteles, *Metaph.*, G, 4, 1006 b, 8-9.

([2]) Aristóteles, *Top.*, I, 2, 101 b, 1-4.

([3]) Cf. Cícero, *De Fin.*, I, 9, 32.

([4]) «Vera sententia [...] asserit modum disserendi esse subjectum dialecticae secundum se et in tota sua amplitudine spectatae [...]. Est vero disserendi modus ratio qua ex notis ignotum aliquid aperitur, cujus tres sunt partes, videlicet divisio, definitio et argumentatio.» Cfr. P. da Fonseca, *Comm. Metaph. Arist.*, I, II, III, 1, 2, p. 381.

([5]) P. da Fonseca, *Inst. Dialect.*, I, 1, p. 20.

([6]) *Ibidem*. Cf. *Comm. Metaph. Arist.*, I, II, III, 1, 2, p. 380.

ser mais conhecido e usado (1). A verdade é que não é através dos conceitos que alguém pode ensinar a descobrir o desconhecido a partir do conhecido. Comprovamos mais uma vez que a criação do discurso envolve um *dizer*, com evidentes implicações pedagógicas. Esse dizer é o próprio artefacto da razão, expressando-se através dos «modi disserendi».

Estes modos gerais de discorrer (definição, divisão e argumentação) vêm substituir a repartição tripartida tradicional da lógica segundo as três operações do espírito, enquanto estudo do conceito, do juízo e do raciocínio. Já P. Ramo escrevera nas *Aristotelicae Animadversiones* que «os princípios das artes são as definições e as divisões; para além deles nada há» (2). De facto, demonstrar algo é defini-lo. Também Melanchton via na divisão, na definição e na argumentação os três instrumentos essenciais da dialéctica e as três vias do ensino (3).

O Conimbricense afirma rejeitar a repartição da lógica segundo as três operações do espírito, dado que a primeira e a segunda não constituem matéria próxima, mas remota; por outras palavras, não são «modi disserendi», mas apenas elementos que possibilitam a sua constituição (*CD*, Pról., 6, 2, pp. 53-54). Existe no entanto da parte do Conimbricense a consciência de que a teoria por ele acatada dos três modos gerais de discorrer não se encontra expressamente em Aristóteles. É certo que este consagra grande parte do livro II dos *Segundos Analíticos* à doutrina da definição, o mesmo se verificando nos livros VI e VII dos *Tópicos*. Quanto à argumentação (que inclui o silogismo, a indução, o entimema e o exemplo), Aristóteles apenas desenvolveu a teoria do silogismo, sem dúvida abundantemente e duma maneira completa. Mas, no que respeita à divisão, ele próprio critica este método em Platão; tal método, por não ter descoberto a importância fundamental do termo médio, não conduz a uma conclusão necessária. A divisão não passa dum «silogismo impotente» (4).

Foi Platão que se serviu da divisão (*diáiresis*) como modo de discorrer (5). A importância atribuída a este filósofo, muitas vezes em detrimento de Aristóteles, é uma das características da mentalidade renascentista. Mas, a respeito do tema em causa, é também invocada a autoridade de Cícero, bem como a de Porfírio e a de Santo Agostinho.

Para terminar, uma consideração importante. Pugnando embora, como vimos, na introdução aos *Commentarii in universam Dialecticam*, por uma divisão da lógica e por uma caracterização do seu objecto como acabámos de explicá-las, o

(1) P. da Fonseca, *Comm. Metaph. Arist.*, I, II, III, 1, 5, p. 388.
(2) P. Ramo *Arist. Animad.*, Paris, 1543, reimpressão F. Frommann, Estugarda, 1964, fl. 58.
(3) Cfr. C. Vasoli, *op. cit.*, II, p. 457 e nt. 107.
(4) Aristóteles, *Anal. Pri.*, I, 31; *Anal. Post.*, II, 5.
(5) Cf. Platão, *Sof.*, 218 d-221 c.

Conimbricense não se mostra coerente com esses pressupostos metodológicos. De facto, a estrutura da referida obra mantém-se inteiramente tradicional, sendo constituída por comentários à *Isagoge* de Porfírio e às *Categorias*, ao *Perihermeneias*, aos *Primeiros Analíticos*, aos *Segundos Analíticos*, aos *Tópicos* a às *Refutações Sofísticas* de Aristóteles. Já não diríamos o mesmo das *Instituições Dialécticas* de P. da Fonseca, onde ao três primeiros livros explicam todas aquelas coisas que são comuns aos três modos de discorrer (divisão, definição e argumentação), o livro IV trata da divisão, o livro V da definição e os livros VI, VII e VIII da argumentação.

Parece, pois, evidente que o Conimbricense apenas pretendeu mostrar que não desconhecia os novos esquemas segundo os quais se estruturou a lógica renascentista. Ignorá-los, seria também depreciar a memória do Mestre, P. da Fonseca. Mas, ao longo dos comentários, a tónica é colocada na restauração da tradição escolástica. Procedendo assim, o Conimbricense acentuou a sua fidelidade à tradição aristotélica, colocando-se à margem de certas inovações apadrinhadas por R. Agrícola e P. Ramo. De qualquer modo, a caracterização do objecto da lógica como «modi disserendi», ainda que inconsequente, manifesta as suas preocupações pedagógicas, características do Renascimento.

6. A filosofia natural

A filosofia natural é estudada pelo conimbricense Manuel de Góis, antes de mais, nos *Commentarii in octo libros Physicorum.*

A introdução desta temática no ensino da filosofia explica-se com base num esquema implantado na Escolástica do século XIII, quando as «novas» obras de Aristóteles foram incorporadas nos currículos das Faculdades de Artes. Desde então, se a lógica continuou a merecer uma ênfase particular (por constituir um instrumento indispensável para todo o conhecimento científico), foram incluídas outras matérias, nomeadamente a filosofia natural, a metafísica e a ética. Quanto à filosofia natural, ela foi reconhecida por todos os escolásticos como indispensável, em virtude do seu carácter propedêutico em relação à moral, à filosofia primeira e à própria teologia. Deste modo, os oito livros da *Physica* tornaram-se o núcleo duma disciplina que incide não só sobre os problemas da filosofia da natureza como também sobre os do psiquismo humano. No seu âmbito integram-se os tratados *De Coelo, De Generatione et Corruptionne, De Anima, Meteora, Parva Naturalia, De Animalibus.* Todas estas obras foram estudadas pelos medievais tais como as tinham recebido de Aristóteles através dos Gregos e dos Árabes, não levantando questões quanto à sua autenticidade, possível autonomia dos livros que as constituem, revisões ou aditamentos. Preocuparam-se no entanto com a ordem dos tratados entre

si e dos respectivos livros (o que é também manifesto no Curso Conimbricense) e com o aprofundamento do seu conteúdo, pondo em confronto as diversas interpretações do pensamento do Perípato [1].

Os comentários do Conimbricense sobre a filosofia da natureza enquadram esta, na peugada de Aristóteles, em dois grandes domínios: o primeiro corresponde aos oito livros da *Physica* e trata do ser móvel em geral; o segundo, que engloba as restantes obras, versa sobre o estudo dos movimentos e dos móveis particulares. O estudo do *ens mobile* (também designado pelo Conimbricense de «*corpus mobile*», «*corpus naturale*» e «*ens naturale*») (*CPh*, Pról., 4, 1, p. 31; cfr. p. 30), como objecto da filosofia natural, justifica-se porque na tradição peripatética o mundo da natureza é o da mudança perpétua ou da mutabilidade.

A análise do ser natural inicia-se por uma investigação dos seus princípios ou dos seus elementos imanentes e constitutivos (a matéria, a forma e a privação), equivalente sensivelmente àquilo que hoje em dia poderíamos designar por uma filosofia da matéria. Mas, para além dos princípios internos da mudança, o Conimbricense estuda também as suas causas, tema que Aristóteles tinha introduzido em virtude da sua concepção de que a ciência é essencialmente conhecimento pelas causas. Entre as quatro causas tornadas clássicas é importante assinalar o destaque concedido às explicações pela causa final, a mais excelente de todas (*omnium prima dignitate*) (*CPh*, II, VII, 20, 2, p. 332), precisamente porque a causalidade na natureza, visando um fim, responde a uma exigência de ordem e regularidade. Isto quer dizer que nada acontece em vão e que tudo se cumpre segundo um objectivo, mesmo que inconsciente. Daí a rejeição da concepção de Demócrito da necessidade e do acaso, pois, se a natureza tende no seu todo para um fim, não pode haver, por definição, nenhuma causa *per se* dum evento fortuito. Trata-se no entanto duma questão complexa, face à qual o intento do Conimbricense — tal como o de Aristóteles — é ao mesmo tempo combater o determinismo absoluto na natureza (afirmado pelos que rejeitam a existência do acaso) e referir os factos excepcionais e fortuitos (que não podem ser negados) à ordem da finalidade a título de derrogação. É possível deste modo uma filosofia do fortuito se ela se apoiar numa filosofia da ordem. Aliás, olhando para o universo sob o ponto de vista de Deus, essa aparente contradição desaparece, pois, em tal perspectiva, o acaso é um acontecimento que, fugindo ao acontecer natural, serve à providência divina «para vincular cada ser à ordem que lhe compete» (*CPh*, II, VI, 1, 2, pp. 256-257).

Por razões de concisão, omitem-se aqui outras questões respeitantes a esta temática, tais como: as espécies de movimento, o infinito, o lugar, o vazio, o tempo. Mas não pode deixar de aludir-se à parte final dos comentários à Física,

[1] N. Kretzmann, *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, pp. 521 ss.

dedicada à demonstração do primeiro princípio do movimento, tal como acontece em Aristóteles. A necessidade dum primeiro motor é justificada pelos dois argumentos seguintes: «Tudo o que se move é movido por outro» e «é impossível, na série dos motores movidos, regredir até ao infinito». Para além de necessário, esse primeiro motor é também imóvel, eterno e único. A sua eternidade em Aristóteles baseia-se no pressuposto da eternidade do movimento, mas esta tese recebeu nos autores escolásticos uma modificação importante, pois, tendo de admitir-se uma criação no tempo, por razões de fé, é impossível supor que o movimento seja eterno. Aliás, como nota S. Tomás no *Contra Gentiles*, se se reconhece um começo ao universo, isso torna mais evidente ainda a causalidade do primeiro motor ([1]).

Nos outros tratados sobre a filosofia natural investigam-se os aspectos específicos desta ciência. Assim, nos *Commentarii in quattuor libros de Coelo* disserta-se: sobre a existência dum elemento suplementar aos quatro elementos empedoclianos, denominado por Aristóteles «primeiro corpo», que constitui a matéria do mundo sideral e que excede em dignidade e pureza todos os outros corpos simples; sobre o céu, sobre os astros e sobre a Terra, como elementos do conjunto cósmico (e, em especial, sobre a divisão do universo em dois mundos com características muito diferentes, o mundo supralunar e o mundo infralunar); sobre os restantes corpos simples, quanto ao seu peso e movimento, tendo em vista justificar a sua integração na ordem universal (CC, Pról., pp. 1-2; I, Pról., p. 3; II, Pról., p. 130; III, Pról., p. 336; IV, Pról., p. 384) ([2]).

Os Commentarii in duos libros De Generatione et Corruptione continuam o estudo dos corpos sublunares (já iniciado nos dois últimos livros do *De Coelo*), incidindo sobre três pontos fundamentais: a geração, a dissolução e a alteração dos corpos sublunares; o seu aumento, as suas acções e reacções recíprocas e a sua «mistura»; a natureza dos quatro elementos e dos corpos por eles constituídos e as razões porque são gerados e se corrompem (CGC, p. 2) ([3]).

Nos *Commentarii in tres libros De Anima* o objecto de investigação é a alma e o corpo animado. A este respeito importa esclarecer que a alma racional pode encarar-se sob três aspectos: 1) Enquanto unida ao corpo, exercendo nele as suas funções; 2) Segundo os atributos que lhe são próprios, enquanto separada da matéria; 3) Em relação à sua própria natureza e essência. No primeiro caso, o estudo da alma é da competência da filosofia natural, visto que ela assim considerada constitui uma parte do ser natural, isto é, do homem. Por outro lado, as actividades que a alma exerce unida ao corpo têm uma dependência da matéria e esta cai

([1]) S. Tomás, *Contra Gent.*, I, 13.

([2]) A abreviatura CC designa os *Commentarii in quattuor libros de Coelo.*

([3]) A abreviatura CGC designa os *Commentarii in duos libros de Generatione et Corruptione.*

dentro do objecto de investigação do filósofo da natureza. No segundo caso, porém, o estudo da alma está dentro do âmbito da metafísica, por ser uma substância independente da matéria segundo a existência e a noção (*secundum esse et intellectum*). Finalmente, na terceira perspectiva, a alma está ainda sob a alçada da filosofia da natureza, pois sendo ela, por essência, a forma do corpo, este é um elemento imprescindível na sua definição. Na exposição do tema, o Conimbricense, à semelhança de Aristóteles, divide a sua obra em três livros. No primeiro trata de questões metodológicas, aludindo ainda a certas posições discordantes sobre a natureza da alma; no segundo investiga essa mesma natureza segundo a óptica correcta, bem como as potências mais gerais da alma, as faculdades da alma vegetativa e a sensibilidade externa; no terceiro, por fim, são estudados a sensibilidade interna, o intelecto, a faculdade motriz e ainda outras faculdades comuns aos seres animados (*CA*, Pról., pp. 3-5 e 7-8) ([1]).

Os *Commentarii in libros Metereororum* têm como objectivo investigar a natureza de certos «mistos» sobre os quais Aristóteles escreveu que se trata de «fenómenos que, embora se produzam em conformidade com a natureza, possuem no entanto uma ordem menos perfeita que a do primeiro dos elementos dos corpos, tendo a sua sede na região mais vizinha da translacção dos astros» ([2]). Esses fenómenos, segundo a enumeração do Conimbricense, são, entre outros: o trovão, o relâmpago, o raio, os cometas, o arco-íris, os ventos e as tempestades, a água e os seus estados de condensação e de solidificação (nuvens, neblina, neve, granizo, gelo, orvalho, geada), os mares e as marés, as fontes e os rios, os terramotos e os metais.

Finalmente, os *Commentarii in Parva Naturalia* são um suplemento aos comentários sobre a alma. Analisam-se aí os seguintes temas: a memória e a reminiscência, o sono e a vigília, os sonhos, a adivinhação pelo sonho, a respiração, a juventude e a velhice, a vida e a morte, a longevidade e a brevidade da vida.

Muitas das conclusões destes tratados sobre a filosofia natural têm de ser consideradas caducas após a revolução científica da época moderna, que, graças ao método experimental e à fecundidade dos procedimentos matemáticos, construiu um edifício duma eficácia prática superior. Deste modo, um acordo entre as duas físicas — a antiga e a moderna — mostra-se impossível. De qualquer modo, se purificada dos elementos caducos, a física peripatética permanece ainda como um guia possível para a constituição duma *filosofia* da natureza. O desacordo é mais radical no que respeita à física dos movimentos particulares, cujo estudo é feito nos

([1]) A abreviatura *CA* designa os *Commentarii in tres libros de Anima*.
([2]) Aristóteles, *Meteor.*, I, 338 a, 26 e 338 b, 21-23.

tratados ultimamente referidos. Quanto a isso, serão suficientes alguns apontamentos sobre os comentários ao *De Coelo*.

Este tratado estuda os seres da natureza enquanto submetidos ao movimento local, distinguindo-se no universo dois mundos: o supralunar (o céu e os astros), imutável e «incorruptível», constituído por corpos perfeitos submetidos a um movimento circular uniforme e que estão ligados a esferas de raios cada vez maiores tendo a Terra como centro, em repouso (CC, pp. 39-40, 46-47, 58-59, 141-145, 207, 208, 325-326, 333-335); e o mundo sublunar (o que nós habitamos), formado pelos quatro elementos clássicos (terra, água, ar e fogo) que não é perfeito nem eterno, estando submetido ao processo das gerações e das dissoluções e em que o movimento natural dos corpos é rectilíneo. A distinção dos dois mundos na cosmologia aristotélico-escolástica supõe que a nível celeste todos os corpos são mais ou menos semelhantes, mas diferem da Terra pelos seus caracteres físicos, pela sua composição e pelas suas propriedades essenciais, o que implica uma separação radical entre a mecânica celeste e a dos corpos inferiores, em oposição às teorias cosmológicas modernas da unidade física e mecânica do conjunto do universo.

A física peripatética afirma também a centralidade e a imobilidade no conjunto cósmico do mundo sublunar, o que é uma consequência, no plano teórico, da constituição deste (e, por outro lado, um dado do senso comum). Aquela física está, pois, particularmente bem adaptada a tal concepção. Foi por isso que o novo paradigma heliocêntrico proposto por Copérnico apareceu aos peripatéticos insustentável face à doutrina estabelecida desde há vinte séculos (sem falar nas razões teológicas que o infirmavam). Deste modo, não é de estranhar que o Conimbricense não faça qualquer alusão a esse paradigma, ainda que provavelmente conhecesse o *De Revolutionibus Orbium Coelestium*, publicado meio século antes dos comentários ao *De Coelo*. Admitindo esse conhecimento, o facto de os professores jesuítas do Colégio das Artes do século XVI silenciarem a nova hipótese cosmológica só pode explicar-se pelo alheamento intencional a respeito duma teoria que, ao pôr em causa tão radicalmente a tradição, era julgada destituída de qualquer crédito.

Se os tratados sobre a filosofia natural revelam um apego incondicional à tradição, por outro lado aquela ciência abrange um campo de investigação muito mais vasto que o da física moderna, incidindo sobre todos os fenómenos e princípios não só do mundo material como também do psíquico. De facto, como vimos, também o tratado *De Anima* faz parte dos livros que constituem a filosofia da natureza, dado que o seu objecto é o estudo da alma racional como forma do corpo animado e exercendo nele as suas funções.

Um outro aspecto relevante é que o domínio da filosofia natural apresenta-se interligado com o da metafísica, não sendo possível delimitá-los. Se os sumários

que atrás fornecemos sobre cada um dos tratados não são suficientemente elucidativos a tal respeito, o conteúdo das diferentes «quaestiones» revela de facto que a investigação dos fenómenos se integra numa perspectiva filosófica. A *filosofia* da natureza absorve todas as ciências da natureza. Para além disso, esta disciplina aparece estreitamente solidária da teologia. Se esta mentalidade não rejeita a análise dos fenómenos e a actualização dos conhecimentos face às novas aquisições científicas, tais fenómenos particulares só adquirem no entanto o seu sentido num contexto metafísico-teológico. O universo não é uma realidade experimental, mas um sistema de valores; o sentido do real é dado *a priori*, por uma finalidade transcendente ([1]). O fim principal da ciência é mostrar os desígnios de Deus, o que está bem patente na teoria cosmológica da perfeição e da harmonia do universo, em obediência a um plano divino:

«Existem sobretudo três aspectos pelos quais se torna evidente a beleza do mundo: o acabamento de cada uma das coisas de que se compõe, a distinção e a variedade da natureza e a ordem das suas partes. Estas três coisas resplandecem admiravelmente no mundo inteiro. No que se refere ao primeiro aspecto [...], uma obra deve considerar-se tão perfeita quanto segue de perto o seu princípio; por isso, o círculo ocupa o primeiro lugar entre todas as figuras e o movimento circular entre todos os movimentos, dado que se realiza nele um retorno ao seu princípio. É assim que todos os seres criados retornam à sua fonte e à sua causa, que é Deus, pois reproduzem, pela existência e pela natureza, a sua imagem e as suas perfeições [...]. Quanto à variedade e à distinção da natureza, também por este lado é perfeito o universo, por conter todas as categorias de seres [...], dado que compreende em si os géneros supremos das coisas — nos quais em primeiro lugar o ser se realiza —, assim como as substâncias corpóreas e incorpóreas, os compostos mistos e os simples, os seres animados dotados de razão e os desprovidos dela; e ainda as formas unidas à matéria e as que dela estão libertas [...]. Para além disso — como a natureza duma só espécie não pode encerrar todos os graus de perfeição e como é necessário que existam muitas espécies pelas quais esses graus se disseminem, superando-se assim umas às outras em dignidade —, verifica-se que a referida variedade e desigualdade ocorre a cada passo em todo o universo, no qual as espécies se dispõem numa gradação ascendente: pois os mistos são mais perfeitos que os elementos, as plantas mais que os metais, os animais mais que as plantas, os homens mais que os animais e as substâncias imateriais mais que os homens. Precisamente por isto [...], existe no mundo como que uma certa harmonia. Tal como no canto a disciplina das vozes origina um concerto harmonioso,

([1]) G. Gusdorf, *Les origines des sciences humaines*, p. 240.

também a totalidade do universo forma um todo ajustado, através do acordo e da variedade de coisas desiguais e dissemelhantes [...]. Resplandece, por fim, a perfeição do mundo, como dissemos, pela ordem das partes de que se compõe. A ordem é a disposição de coisas iguais e desiguais, ocupando cada uma o seu lugar [...]. Mas existe, para além desta ordem de posição, uma outra ordem que salienta admiravelmente a perfeição dos seres criados; por ela — à semelhança do que acontece com os soldados entre si e em relação ao comandante do exército —, as partes do universo ordenam-se reciprocamente em função dum chefe, que é Deus, Deus como sua causa eficiente, exemplar e último fim.» (*CC*, I, 1, 3-5, pp. 10-12)

Estamos aqui perante a ideia duma explicação racional do mundo sob o modelo da demonstração geométrica. É por isso que o acaso desempenha neste sistema um papel praticamente nulo. Se é permitido manter esta noção no plano relativo da nossa experiência humana, ele perde o seu sentido quando olhamos para o universo sob o ponto der vista de Deus. «Para aqueles que julgam com rectidão, o acaso não é mais do que uma disposição imóvel inerente às coisas móveis, pela qual a providência divina vincula cada ser à ordem que lhe compete.» (*CPh*, II, VI, 1, 2, p. 256) [1] De modo idêntico, também a existência dos monstros entra nos planos da sabedoria de Deus, «propter universi pulchritudinem» (*CPh*, II, 9, 2, p. 377).

Esta *forma mentis*, herdada do espírito medieval, começou a ser posta em causa a partir do Renascimento, com a secularização da consciência e a consequente conversão dos fins transcendentes nos objectivos imanentes [2]. A realidade natural tende então a ser concebida como dotada duma existência autónoma (como uma *natura naturans*), o que, não supondo necessariamente uma dessacralização, implica no entanto que o sagrado mude de conteúdo. Importa chamar a atenção para este facto para se perceber que o horizonte mental em que se moviam os autores conimbricenses na realização dos seus *Commentarii* era ainda, no essencial, o da antiga Escolástica.

7. A ética

No que respeita à *Ethica*, ela recebeu, desde tempos recuados, menos atenção que as outras obras de Aristóteles, tendo sido apenas a partir do século XV que começou a ser estudada, com o aparecimento de diversos comentários. Este relativo desinteresse explica-se certamente pelo facto de a disciplina moral aparecer

[1] Cf. S. Tomás, *In Metaph. Arist.*, VI, n.os 1214-1216.
[2] A. Koyré, *Do mundo fechado ao universo infinito*, p. 6.

integrada nos estudos teológicos (1). E, se no Curso Conimbricense ela é objecto dum tratado autónomo, aliás pouco extenso, isso justifica-se pela necessidade de ministrar, nesse domínio, uma formação básica aos estudantes que não se destinassem ao sacerdócio. No entanto, o tratado que M. de Góis redigiu só remotamente pode considerar-se um comentário a Aristóteles, pois inspira-se mais na *Summa Theologiae* de S. Tomás, em que a ética é apresentada sob um aspecto totalmente novo. Compreende-se assim que o texto aristotélico esteja completamente ausente.

Os temas versados naquele tratado incidem sobre a natureza do bem, o fim das acções humanas e os seus princípios (vontade, intelecto e apetite sensitivo), a felicidade, as paixões, as virtudes intelectuais e morais. Um ponto básico de doutrina que importa destacar é o que respeita ao livre arbítrio, que é entendido como um poder do homem que não é eliminado pelo ordenamento finalista do universo, nem pela presciência divina, nem sequer pela graça enquanto ajuda extraordinária de Deus concedida gratuitamente.

8. A metodologia

O Humanismo renascentista revestiu o carácter dum movimento de reforma da educação, bem depressa concretizado na adopção de novos métodos de ensino. De todas as reformas da educação, a mais metódica foi o *Ratio Studiorum* dos Jesuítas, completado em 1586 mas só promulgado em 1599, em que a originalidade não reside na introdução de novas disciplinas mas sim na coordenação sistemática de todas elas e na forma pedagógica de as propor, em ordem à formação intelectual e moral do homem completo.

Vejamos então como os novos ideais foram realizados no Curso Conimbricense, todo ele norteado pela preocupação da ordem e do método.

Tínhamos referido já as diferentes acepções de «ordem» nos Conimbricenses e apresentámos na devida altura a classificação das ciências segundo a ordem da dignidade ou da perfeição. Relegámos no entanto para esta parte a questão da «ordem da doutrina», que tem aqui o seu lugar adequado. Esta ordem é uma resposta às exigências pedagógicas do século XVI. E ela manifesta-se quer na sistematização externa das disciplinas filosóficas quer no processo metódico interno de discussão dos problemas.

Quanto ao primeiro aspecto, afirma o conimbricense M. de Góis que a disciplina que deve ser ensinada em primeiro lugar é a matemática, seguida da filosofia natural e, por fim, da metafísica. A razão é que as matemáticas exigem menor

(1) A. A. de Andrade, *Curso Conimbricense. I — P. Manuel de Góis: Moral a Nicómaco de Aristóteles*, introdução p. LXXVII.

experiência ([1]), motivo por que Platão as denominou *propaidéiai* ou «exercícios preliminares», com os quais o espírito dos jovens deveria cultivar-se, tendo em vista a aquisição doutros graus do saber ([2]). A filosofia natural, porém, dependente em grande parte do conhecimento sensível, requer maior experiência, sendo a sua aquisição mais difícil e laboriosa. No entanto, na «ordem da doutrina», ela é anterior à filosofia moral, pois esta, como ciência directiva dos actos da vontade e visando a disciplina dos costumes, não possui o mesmo grau de certeza, necessitando também duma experiência mais amadurecida, de maior ponderação e de ânimo mais calmo. Por isso Aristóteles escreveu que «quando se trata de política, o jovem não é um ouvinte apropriado; ele não possui, com efeito, a experiência dos actos da vida» ([3]). Por outro lado, as conclusões da filosofia natural são indispensáveis à moral; o político, por exemplo, necessita de ter um certo conhecimento da natureza da alma ([4]). Finalmente, nesta «ordem da doutrina», a metafísica vem em último lugar, por ser a ciência mais complexa e pelo facto de as outras funcionarem a seu respeito como etapas preparatórias (*CPh*, Pról., 5, 1, p. 38; cf. pp. 36-37).

O maior problema, porém, é o da lógica. Nos *Commentarii in universam Dialecticam* é dito textualmente a propósito que, «segundo o "método da doutrina", tendo a gramática como condição prévia, não há dúvida de que deve aprender-se em primeiro lugar a dialéctica, a seguir a retórica e depois as restantes (disciplinas) enumeradas»; e isso porque «a dialéctica é um "modo de saber" *(modus sciendi)* e um instrumento pelo qual se adquirem as restantes artes» (*CD*, Pról., 3, 3, p. 19). É certo que este ponto de vista tem os seus opositores, aos quais poderá conceder-se que a lógica não é necessária «simpliciter», mas somente «ex suppositione causae finalis» (*CD*, Pról., 6, 2, pp. 48-49), sendo ainda legítimo, neste caso, perguntar ser ela é necessária «ad esse» ou «ad bene esse», isto é, como condição indispensável à aquisição das outras ciências ou apenas como instrumento útil.

É a propósito deste problema que o Conimbricense introduz a distinção entre «dialéctica natural» (ou «imperfeita») e «dialéctica artificial» («perfeita»), significando, respectivamente, o conhecimento implícito ou explícito das regras lógicas. É evidente que sem a primeira as ciências não podiam formular as respectivas conclusões, pelo que ela constitui uma condição prévia de todo o conhecimento; no entanto, a segunda, não sendo imprescindível, pode obstar a que se incorra em erros de raciocínio.

Se na ordenação didáctica das ciências a lógica é objecto de controvérsias é porque, colocando-a como disciplina inicial, se desrespeita o princípio fundamen-

([1]) Cf. Aristóteles, *Eth. Nic.*, VI, 8, 1142 a, 15-18.
([2]) Platão, *Rep.*, VII, 16, 536 d.
([3]) Aristóteles, *op. cit.*, Pról., 3, 1095 a, 2-3.
([4]) *Ibidem*, I, 13, 1102 a, 7.

tal de que no ensino deve caminhar-se do mais fácil e simples para o mais difícil e complexo. Na opinião do Conimbricense, a lógica é de facto mais difícil que as outras ciências; e, se ela deve ser estudada em primeiro lugar, é só por uma questão de utilidade (*commoditas*) (*CD*, p. 51), enquanto instrumento dos outros saberes.

Mas a visão orgânica e ordenada do conhecimento e o sentido pedagógico dos Conimbricenses determinam também a própria estrutura interna das obras e o processo metódico na apresentação e discussão dos problemas filosóficos. É neste caso que deve falar-se propriamente de método.

Ao contrário do que acontece em Fonseca, os Conimbricenses não estudam expressamente o tema do método em qualquer dos tratados que redigiram, nem sequer naquele em que tal tema teria o seu lugar adequado, isto é, nos comentários à Lógica. Existem apenas referências acidentais ao «método da doutrina» ou ao processo de exposição e ordenação dos materiais de ensino. Nessas referências deparamos com uma maior uniformidade, em relação a Fonseca, dos processos metódicos, com a opção por um princípio de economia, inspirado num passo de *As Partes dos Animais* de Aristóteles, segundo o qual na transmissão e aquisição dos conhecimentos deve caminhar-se sempre do mais geral para o mais particular, evitando assim a repetição constante dos mesmos dados. Por exemplo, se no estudo dos animais principiássemos por considerar cada um deles individualmente, «ver-nos-íamos forçados a frequentes repetições escusadas, todas as vezes que as suas características se encontrassem noutros animais de espécie distinta» ([1]). É essa a chamada «ordem ideal do ensino» (*ordo exquisitae doctrinae*) (*CPh*, I, 1, expl. p. 52). Só na construção da ciência é que é indispensável partir dos efeitos para as causas ou do particular para o universal; mas é o percurso inverso que, ao nível da transmissão e aquisição do saber, deverá ser praticado.

A metodologia dos Conimbricenses tem de ser estudada sobretudo nas suas *aplicações* na elaboração do Curso, no que se refere à estruturação dos diversos tratados e à discussão dos problemas. Dentro desta óptica, os factos de maior relevância são os seguintes: 1) As introduções gerais a todos os tratados, entre os quais as dos comentários à Física e à Lógica podem considerar-se, até certo ponto, verdadeiras introduções a toda a filosofia; 2) As sínteses que antecedem, em cada tratado, os diversos livros que o constituem e ainda, nos comentários à Lógica, as sumas que precedem a explanação de cada capítulo. Umas e outras são um modelo de clareza e concisão, pondo perante o leitor o essencial dos capítulos e dos livros de Aristóteles; 3) A apresentação, antes de cada capítulo, do próprio texto do Perípato, ao centro da página (traduzido para latim, nas edições portuguesas, e

([1]) Aristóteles, *De Part. Anim.*, I, 1, 639 a.

também no original grego, nas edições estrangeiras), envolvido pela respectiva *explanatio* ou esclarecimento, em traços gerais, da doutrina aristotélica presente no texto. São excepções a esta regra os *Commentarii in libros Metereororum*, os *Commentarii in Parva Naturalia* e as *Disputationes in libros Ethicorum ad Nicomachum*. Mas tal facto é ainda motivado por finalidades pedagógicas, concretamente por razões de concisão, «necessária aos ouvintes de filosofia, que devem realizar o seu currículo de Artes em tempo prefixado» (*CM*, Pról., p. 4; *CPN*, Pról., p. 2) [1]; 4) A estruturação da «quaestio», progredindo mediante posições, contraposições, dúvidas e resposta final, segundo um processo dinâmico e progressivo de aquisição de conhecimentos.

Estes procedimentos obedecem ao princípio atrás enunciado de que «na transmissão do saber deve existir uma determinada ordem, tratando em primeiro lugar aquelas coisas que são as mais gerais e expondo seguidamente os aspectos parcelares, uns após outros e na devida altura» (*CPh*, Pról., p. 48). Poderíamos tomar como exemplo elucidativo a «quaestio» quinta da introdução dos comentários à Lógica, que se propõe investigar o objecto adequado da lógica (*CD*, Pról., 5, pp. 36-46). Segundo a ordem referida, cada um dos «articuli» trata, sucessivamente: do objecto, em geral, de qualquer ciência; das opiniões inaceitáveis sobre o tema e da sua refutação; da apresentação do ponto de vista próprio; e, finalmente, do esclarecimento das objecções que contra esse ponto de vista possam aduzir-se. Mas também cada «articulus», isoladamente, tem uma estrutura ordenada, partindo dos aspectos mais genéricos, com a apresentação inicial dos dados históricos e o esclarecimento de questões de terminologia (quando necessário), a que se segue a enumeração dos argumentos que possam apoiar, ou infirmar, o tema proposto à discussão.

Método e ensino são conceitos inseparáveis, na perspectiva dos Conimbricenses. Ao contrário, da ausência de método só pode resultar a confusão, tanto ao nível do espírito como do objecto de cada ciência. Mas este ideal de ordem não era exclusivo da mentalidade renascentista. O que aconteceu foi que o Renascimento acentuou no campo dos conteúdos do saber (como resposta às exigências pedagógicas da época) uma *forma mentis* caracteristicamente medieval, reflectida na teoria cosmológica da perfeição e da harmonia do universo. Nesta base, a prática do método nos planos de estudos e no ensino tinha como finalidade formar o espírito do aluno, dando-lhe a consciência de que um saber disperso e confuso é uma transgressão da ordem natural das coisas:

«Do mesmo modo que no universo nada há mais divino nem mais belo para a vista do que a ordem, outro tanto sucede com as doutrinas, às quais nada em-

[1] Pelas abreviaturas *CM* e *CPN* são designados, respectivamente, os *Commentarii in libros Meteororum* e os *Commentarii in libros Parva Naturalia*.

presta maior esplendor e dignidade que a ordem e a disposição das coisas que são ensinadas. Se isto faltar, tudo cairá prostrado, como articulações sem nervos e sem ligação, dissolvendo-se numa confusão frívola e torva.» (*CPh*, I, Pról., p. 49)

Neste aspecto de transmissão das artes, os Comentários dos Conimbricenses revelam uma faceta de modernidade e terá sido isso, ao menos em parte, que determinou a sua grande difusão.

OBRAS:

Commentarii Collegii Conimbricensis, Societatis Jesu, in octo libros Physicorum Aristotelis Stagiritae, Coimbra, António de Mariz, 1592.

Commentarii Collegii Conimbricensis, Societatis Jesu, in quattuor libros De Coelo Aristotelis Stagiritae, Lisboa, Simão Lopes, 1593.

Commentarii Collegii Conimbricensis, Societatis Jesu, in duos libros de Generatione et Corruptione Aristotelis Stagiritae, Coimbra, António de Mariz, 1597.

Commentarii Collegii Conimbricensis, Societatis Jesu, in tres libros de Anima Aristotelis Stagiritae, Coimbra, António de Mariz, 1598.

Commenttarii Collegii Conimbricensis, Societatis Jesu, in libros Meteororum Aristotelis Stagiritae, Lisboa, Simão Lopes, 1593.

Commentarii Collegii Conimbricensis, Societatis Jesu, in libros Aristotelis qui Parva Naturalia appellantur, Lisboa, Simão Lopes, 1593.

In libros Ethicorum Aristotelis ad Nichomacum aliquod Conimbricensis Cursus disputationes, in quibus praecipue quaedam Ethicae disciplinae capita continentur, Lisboa, Simão Lopes, 1593.

Commentarii Collegii Conimbricensis, e Societate Jesu, in universam Dialecticam Aristotelis Stagiritae, Coimbra, D. Gomes Loureiro, 1606.

BIBLIOGRAFIA:

Andrade, A. Alberto de, *Curso Conimbricense. I: Pe. Manuel de Góis — Moral a Nicómaco, de Aristóteles*, introdução, estabelecimento do texto e tradução de A. Alberto de Andrade, Lisboa, I. A. C., 1957.

Blanché, Robert, *La logique et son histoire d'Aristote à Russell*, Paris, A. Colin, 1970.

Coxito, Amândio A., *Lógica, semântica e conhecimento na Escolástica peninsular pré-Renascentista*, Coimbra, Biblioteca Geral da Universidade, 1981.

Crowe, Michael B., «Peter of Ireland: Aquina's teacher of the "Artes liberales"», em *Arts libéraux et philosophie au moyen âge* (Actes du Quatr. Congr. Intern. Philos. Méd.), Montreal-Paris, Institute d'Études Médiévales, J. Vrin, 1969, pp. 617-626.

Dias, J. S. da Silva, *Os Descobrimentos e a problemática cultural do século XVI*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1973.

Gilbert Neal W., *Renaissancce Concepts of Method*, 2.ª ed., Nova Iorque-Londres, Columbia University Press, 1963.

Goblot, Edmond, *Traité de logique*, 9.ª ed., Paris, A. Colin, 1952.

Granger, Gilles-Gaston, *La théorie aristotélicienne de la science*, Paris, Aubier Montaigne, 1976.

Gusdorf, Georges, *Les origines des sciences humaines*, Paris, Payot, 1967.

Kretzmann, N., *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

Mansion, Augustin, *Introduction à la Physique aristotélicienne*, 2.ª ed., Lovaina-Paris, Éd. de l'Inst. Sup. de Philos., J. Vrin, 1945.

Maurer, Armand, «Ockham's Conception of the Unity of Science», *Mediaeval Studies*, 20 (1958), 98-112.

Oliveira, J. Bacelar e, «Filosofia escolástica e Curso Conimbricense», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 16 (1960), 124-141.

Ong, Walter J., *Ramus: Method and the Decay of Dialogue*, Cambridge (Massachussets), Harvard University Press, 1958.

Risse, Wilhelm, Introdução a: P. Margalho, *Escólios em ambas as lógicas à doutrina de S. Tomás, do subtil Duns Escoto e dos nominalistas*, tradução de M. Pinto de Meneses, Lisboa, I. A. C., 1965.

Schmidt, Robert W., *The Domain of Logic according to Saint Thomas Aquinas*, Haia, M. Nijhoff, 1966.

Tricot, J., *Traité de logique formelle*, 2.ª ed., Paris, J. Vrin, 1966.

Vasoli, «Richerche sulle "dialettiche" del Cinquecento», I, II e III, *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 20 (1965), 115-150 e 451-480; 21 (1966), 123-140.

Mestres estrangeiros nas cátedras portuguesas

Capítulo Um

Luis de Molina

Lucio Craveiro da Silva

O P. Luis de Molina foi filósofo e teólogo ilustre, professor da Universidade de Évora, que levantou no seu tempo um problema — o Molinismo — que ecoou longamente, com estrondo, por toda a Europa, não excluindo a mesma Cúria Romana. O Molinismo despertou controvérsias acaloradas onde as paixões perturbaram com frequência a moderação e o valor cultural das disputas. Actualmente, o seu nome anda sobretudo ligado à filosofia e teologia do «direito e da justiça».

1. Vida e Obras

Luís Molina nasceu em Cuenca, Castela-a-Velha, em 1535 e nela frequentou os primeiros estudos. Em 1551, «ouviu» leis em Salamanca durante um ano e no seguinte Súmulas na Universidade de Alcalá de Henares. Desejando entrar na Companhia de Jesus, como não houvesse ainda noviciado em Espanha, foi admitido em Coimbra em 1553.

Nesta cidade estudou e se formou durante os quatro anos normais no Colégio das Artes de 1554 a 1558 e logo cursou os três anos de teologia na Universidade de Coimbra de 1558 a 1561 a que se seguiu um último ano na Universidade de Évora. Nesta Universidade fez o seu doutoramento a 22 de Abril de 1571.

Em 1563, iniciou o seu magistério na Universidade de Évora. Até 1571 foi Molina titular da Cadeira de Véspera; depois, até 1584 da Cadeira de Prima, como então se dizia. Durante 16 anos permaneceu, portanto, em actividade docente nesta Universidade e, regressando a Espanha, não voltou a ensinar e sempre se declarou nas suas publicações «antigo professor da Universidade de Évora».

«Os anos que mediaram entre o fim da docência de Évora e a morte foram todos ocupados a acabar de redigir os seus escritos ampliando as lições de Évora, e a fornecer os elementos, exigidos umas vezes pelos amigos, e muitas vezes pe-

las circunstâncias anormais da grande polémica que se polarizou em torno da sua doutrina» ([1]).

Ainda se pensou, em 1596, chamar de novo o P. Luis de Molina a Portugal, onde muitos desejavam que ele regressasse para ocupar a Cadeira de Prima da Universidade de Coimbra; mas acabou por ser preferido Francisco Suárez porque enviar Molina nessa altura para professor da Universidade podia dar azo a que fosse considerada aprovada publicamente a sua doutrina quando ainda estava a ser debatida na própria Cúria Romana...

2. O Molinismo: a «Ciência Média»

O problema filosófico e teológico que está subjacente ao Molinismo foi um dos mais difíceis de estruturar no pensamento católico porque toca um ponto crucial e delicado das relações do homem com Deus ao pretender congraçar o supremo domínio divino com a liberdade e responsabilidade do agir humano. O domínio de Deus é universal e por isso ele conhece todas as coisas passadas, presentes e futuras e só com a sua intervenção e auxílo é que elas existem e são meritórias. Se assim é, como é que ele conhece e está actuando nos actos livres do homem sem lhe retirar a sua liberdade? E se o homem é livre e responsável, como é que Deus conhece com antecedência as suas determinações que ele não pode realizar sem a Sua intervenção? Todos os autores defendiam por um lado que o homem é livre e por outro que não há liberdade nem actos livres sem «prévio» conhecimento e actuação de Deus. Como conciliar então o supremo domínio de Deus e o seu conhecimento de tudo o que existe e existirá com a liberdade do homem cujos actos, por isso mesmo porque são livres, não são predeterminados e dependem da vontade humana?

Este problema não é novo pois já o descortinámos em 415, no Sínodo de Jerusalém, onde interveio o próprio Orósio Bracarense contra Pelágio que defendia a possibilidade das decisões morais humanas independentemente da graça divina.

São Tomás já vira e agitara igualmente o problema respondendo que só perigaria a liberdade se a vontade humana fosse movida «contra propriam inclinationem» o que de facto não acontece tanto mais que se a vontade se move por um «princípio intrínseco, isso é compatível com a actuação sobre ela de outro princípio extrínseco» (S. Tom., XLIV, I, V).

Ora esses princípios expostos calmamente numa época «teocêntrica» não suscitaram discussão de maior; mas no Renascimento em que despontou o sentimento

([1]) Orlando de Carvalho, *O Molinismo*, Porto, 1966, pp. 7-8.

vivo da liberdade, um poderoso movimento teológico comandado por Lutero negava essa liberdade e propugnava a predestinação, o que facilmente preparava uma situação propícia à polémica. Foi o que aconteceu.

Bañez, na Universidade de Salamanca, partindo da tese de que Deus é causa universal e conhece todas as coisas nesta sua suprema e independente causalidade, e nela conhece não só todos os seres mas também todos os modos de ser, conclui que Deus dentro da infinita possibilidade de coisas que podem existir, escolhe, por decreto, as que hão-de de facto passar à existência. Além disso Deus promove a causa segunda fisicamente às suas acções não só extrínseca mas também intrinsecamente; por virtude desta promoção o ser da acção e o efeito dependem da causa segunda, como causa instrumental, permanecendo no entanto a essência e o efeito da acção dependentes da causa segunda como causa principal. Como esta teoria é metafísica e universal vale também para o acto livre humano. Por isso, Deus promove as acções da vontade livre e predetermina-as em si física e imediatamente. Contudo esta promoção física de Deus, afirma, não nega a liberdade da vontade porque Deus move as criaturas segundo a sua própria natureza: predetermina as acções mas tais como são, isto é, livres. Portanto Deus conhece todos os futuros absolutos (já necessários já livres) nos seus absolutos decretos predeterminantes.

Molina rejeita os decretos predeterminantes (praemotio physica) tal como Bañez os defende, mas afirma que no entanto Deus conhece as acções livres futuras (futuribilia) pela «ciência média».

Todos os teólogos reconhecem em Deus duas espécies de conhecimento ou de ciência: de «simples inteligência» pela qual conhece todos os seres possíveis e a «ciência de visão» pela qual Deus conhece todas as coisas passadas, presentes e futuras que de facto hão-de existir.

Ora Molina propõe entre estas duas ciências ou conhecimentos de Deus uma ciência intermédia ou «média» pela qual não pela inteira exclusão das outras ciências mas por uma simultânea participação delas e juntamente por uma certa diferença. É que por ela Deus tem um real conhecimento certo e infalível dos actos futuros livres condicionados, independentemente de todo o decreto absoluto actual. Deus concorre em todos os actos humanos que se realizam já sejam necessitantes já sejam livres; mas o seu concurso nos actos livres é simultâneo mas indiferente (não predeterminante). Assim propõe-se conciliar a causalidade universal de Deus com a liberdade do homem. Deus conhece os actos futuros (futuribilia) pela supercompreensão do livre arbítrio do homem, ou seja, Deus conhece perfeitissimamente tudo o que alicia a vontade a agir e tudo o que a leva a retrair-se, isto é, conhece no próprio acto da vontade o que esta, envolvida pelas várias circunstâncias, finalmente escolhe livremente.

Procurámos simplificar as soluções propostas a este intrincado problema para evitarmos as divisões e subdivisões em que elas foram desenvolvidas e amplamente discutidas mas que aqui não vêm a propósito pois complicariam talvez desnecessariamente a sua compreensão.

A luta surgiu porque Bañez, teólogo da Universidade de Salamanca, defensor interrégimo da promoção física, acusou Molina de menoscabar a omnipotência e universal domínio de Deus ao exaltar em excesso a liberdade humana, com detrimento da graça e auxílio de Deus — o que rescendia a pelagianismo; e Molina afirmava que Bañez e os seus seguidores não conciliavam a liberdade humana com a intervenção da graça divina pois com a sua «promoção física» Deus moveria o homem prévia e irresistivelmente a uma determinada acção — o que rescendia a luteranismo.

Estava assim aberta a polémica que amotinou as Escolas e Universidades europeias, em fins do século XVI até meados do século XVII, com uma violência que hoje nos parece desproporcionada e frequentemente mais apaixonada do que científica. Como resume Francisco Rodrigues: «Na história da teologia católica não aparece livro (a *Concórdia* de Molina) que tenha sofrido tão demorados, tão renhidos e tão solenes ataques. Pelo espaço de dezoito anos foi, de 1589 a 1607, examinado e batido furiosamente por adversários de talento não vulgar e de sabedoria bem provada nas Cadeiras. Por quatro anos o submeteram ao exame rigoroso da Comissão Romana, que trabalhava sob a vista do Romano Pontífice. Durante mais de 6 anos foi disputada a sua doutrina em presença de dois Vigários de Cristo (Clemente VIII e Paulo V), por teólogos de nomeada, como exemplo único na História da Igreja. Sujeitaram-no a uma autópsia ou discussão minuciosa e rigorosos exames, esquadrinharam-no em cada expressão, em cada palavra, com olhos sôfregos, inimigos e ansiosos de condená-lo. Pois bem! Depois de tão aturadas diligências e tão rigorosos exames, depois de tantos memoriais, apologias, por palavra e por escrito, diatribes, discussões e censuras, a Santa Sé não julgou dever condenar sequer uma afirmação do livro.» (1)

Nem vale a pena pormenorizar agora toda a polémica que albergou situações tão angustiantes como frustrantes e sobretudo rivalidades por vezes ridículas entre as Ordens Dominicana e Inaciana (2).

Hoje as soluções defendidas por Bañez e Molina parecem ultrapassadas pois há quem julgue que se tratou afinal de um falso problema ao transpor-se para Deus um problema que se estriba no nosso modo de conhecer. Deus não conhece os possíveis e os futuríveis porque para Ele não há tempo e tudo é presente. Este problema continua portanto a desafiar o conhecimento humano.

---

(1) Francisco Rodrigues, *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, T. II, v. II, Porto, 1938, pp. 169-170.

(2) Quem desejar conhecer a polémica em pormenor pode ler: Orlando Romano, *O Molinismo, esboço histórico*, Porto, 1966.

3. A «Ciência Média»: Molina ou Fonseca?

Não deixa de suscitar algum interesse, sobretudo histórico e cultural, saber quem primeiro expôs a «ciência média» se Pedro da Fonseca ou Luis de Molina. Este tema já fez correr muita tinta e teve origem nas afirmações dos próprios dois autores.

Fonseca diz expressamente em *Commentariorum in Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae Libros* T. III (Coloniae, 1615) Lib. 6, c. 2, q. 4, sec. 9, p. 119ª: que «há trinta anos (1566) contando da data em que escrevemos (escrevemos porém no ano de 1596) ao tratarmos da matéria da providência divina e da predestinação em lições públicas... propusemos a teoria da conciliação da liberdade humana com a presciência divina». E acrescenta: «Ninguém até então conciliara abertamente e, como se diz, nos termos próprios, a liberdade de arbítrio com a divina presciência ou providência.» E depois confessa que não pôde então levar a cabo a sua publicação por causa de outras ocupações...

Molina, por seu lado, afirma nos *Commentaria in Primam Divi Thomae Partem*, Disp. 18, q. 14, art. 3 (Cuenca, 1592, col. 663 ss.) o seguinte: «Há 30 anos (1561-1562) em disputas privadas e públicas, e há 20 (1571-1572) nos nossos Comentários sob o nome de ciência média ensinámos...»

Por estes dados escritos, Molina afirma ter ensinado esta doutrina 4 a 5 anos antes de Fonseca.

«Revestir-se-ão ambos os testemunhos do mesmo valor? Para quem tem presentes as susceptibilidades crónicas de Molina perante Fonseca, como se vivesse sob um complexo permanente de perseguição ou de superioridade ou de originalidade (cf. Stegmüller, «Geschichte des Molinismus», Epistolae I ss, p. 518 ss), as palavras de Fonseca dão-nos muito maior segurança de valor objectivo. Por que é que Molina difere a declaração de originalidade para os *Commentaria* impressos em Cuenca em 1592 e para a 2.ª edição da *Concordia*, em Antuérpia, em 1595, isto é, quando já se encontrava em Espanha? Na edição da *Concordia*, de Lisboa, limita-se a dizer, cautamente e em termos ambíguos, que até ali não vira a doutrina exposta por ninguém — «a nemine quem videram hucusque tradita», *Concordia*, Olisipone, 1588, p. 482. Fonseca efectivamente até então não tinha dado à estampa a teoria cuja originalidade se arroga. Mas as suas palavras em 1596, têm, por isso, todos os visos de ser uma rectificação para pôr as coisas no seu lugar, o que, a não corresponder à verdade objectiva, poderia provocar oposição de muitos contemporâneos, dentro e fora de Portugal» (1).

(1) Domingos Maurício, *A Universidade de Évora*, Lisboa, 1959, pp. 52-53, nota 40.

Já Francisco Rodrigues, analisando os textos, disse que Molina, pelo tom das suas palavras, deve entender-se que foi o que primeiro *escreveu ou publicou* sobre a ciência média, o que é verdade, mas não que foi ele o que pela primeira vez a propôs porque de facto teria sido Pedro da Fonseca.

Estes factos externos têm a sua importância porque são confirmados pelo estudo interno que vários sugeriram e que Manuel F. Patrício, com análise perscrutante, desenvolve e resume a partir do método de Pedro da Fonseca, estudado por Miguel B. Pereira, pelo qual se conclui que a ciência dos futuros condicionados, nome que Fonseca adopta para explicar a ciência média, é uma consequência lógica interna da obra de Fonseca pois este já antes na Dialéctica «cria uma nova figura lógica: a proposição enunciadora do futuro condicionado ou absoluto. Eis-nos, luminosamente, face à ciência média. Com efeito, a objectividade própria e irredutível dos futuros livres condicionados, de que os escolásticos anteriores não trataram e cuja tradução lógica exige do dialéctico a criação de uma nova figura, constitui um plano distinto de realidade e uma esfera própria do mundo do conhecimento divino». Quer dizer: a ciência média ou a ciência dos futuros condicionados como lhe chama Fonseca, é uma consequência da evolução própria do seu pensamento já avançada na sua dialéctica (1564) e não uma proposição desconexa e posterior. Ora Molina devia conhecer a Dialéctica de Fonseca e a sua inovação... ([1]).

Mas há um facto que vem confirmar que Pedro da Fonseca já antes expusera a doutrina da ciência média. Escreve J. Pereira Gomes: «Quanto à teologia preferiram (os Jesuítas) ir ouvir (à Universidade) somente o lente de Prima e ter em casa (no Colégio de Jesus) duas Cadeiras privativas. Por sinal que numa delas deu Pedro da Fonseca, de Maio a Agosto de 1564, o tratado da *Predestinação*; e foram essas as 1.as Lições onde se expôs a teoria da ciência média que tanta celebridade trouxe depois a Molina e tão rija polémica suscitou no final do século XVI e começo do século XVII ([2]).

Concluamos. Não só não há nenhum argumento sólido, mesmo no artigo de opinião contrária do prof. Rabeneck, que invalide a tese tradicional que Fonseca foi o primeiro a encontrar e a propor a solução da ciência média, mas antes pelo contrário esta tese é confirmada pela análise interna dos seus livros e consta ter ensinado expressamente no Colégio de Jesus em Coimbra o tema da predestinação. No entanto, embora Fonseca já antes a tivesse encontrado e mesmo ensinado não há dúvida que a Molina cabe a glória de a ter publicado com um desenvolvimento próprio e coerente e a ter defendido com tal afinco e com tal vigor que deu o seu nome ao Molinismo. Cada um ocupa, com merecimento, o seu lugar.

([1]) Cf. Manuel Ferreira Patrício, «A doutrina da "ciência média" de Pedro da Fonseca a Luis de Molina», in *Luis de Molina regressa a Évora*, pp. 175 e ss.

([2]) *In* enciclopédia *Verbo*, vol. V, col. 920, referente ao «Colégio de Jesus».

4. Molina — a Justiça e o Direito

Acompanhando a tendência geral do Renascimento, numa visão mais centrada no homem e nos seus problemas, o Molinismo defendeu, como vimos, que a vontade humana permanece livre embora sob a influência da graça, e não como objecto passivo mas como cooperante activo, na realização da sua vida, da acção divina. Essa mesma concepção da autonomia da pessoa humana surge na concepção ético-jurídica de Molina ao expor as relações do homem com a sociedade baseada no Direito Natural. Embora partindo de S. Tomás, as suas ideias são expostas na sequência de Vitória e da escola Peninsular a que Molina deu notável e original contributo.

A sua obra principal, sob este aspecto, foi publicada com o título *De Justitia et Iure* (Cuenca, 1592) e nela desenvolve e discute a teoria da justiça em geral e suas espécies, a justiça comutativa em relação com os bens externos, os contratos, a origem e natureza da sociedade, a origem da autoridade política, as relações da autoridade civil com a Igreja, a colonização, a escravatura e o problema da guerra justa.

Molina assistiu, no Renascimento, desde a sua Universidade de Évora, a uma evolução profunda e rápida dos regimes políticos na criação de novas nacionalidades, de um explodir e alargamento do comércio internacional, desde Lisboa a Veneza, Antuérpia e à Europa em geral, o descobrimento de novos povos e as exigências de direitos entre eles e as nações colonizadoras, a expansão da escravatura, as guerras frequentes e incontroladas, novos problemas nas relações entre a Igreja e o Estado, enfim, uma nova civilização generalizada que nascia impetuosa e que exigia um direito que a regulasse tanto dentro das próprias nações como nas relações internacionais numa sociedade que começou a universalizar-se. Molina foi um dos pensadores, atentos e de vanguarda, que procuraram tentar resolver esses problemas perante o direito e a justiça. O Prof. Coxito assim resume, num quadro justo e bastante completo, as perspectivas jurídicas das soluções de Molina e por isso começo por citá-lo: «As últimas questões prendem-se, naturalmente, com a situação da época em Portugal e Espanha, derivada da expansão ultramarina e do consequente contacto com os novos povos (os «infiéis»). Dado o maior interesse desta problemática, importa indicar, a seu respeito, certos pontos fundamentais do pensamento de Luis de Molina: a sociedade civil e o poder político têm um fundamento natural, o que implica a rejeição da tese segundo a qual o regime jurisdicional se baseia no estado de graça (deste modo a situação do pecado entre os infiéis não suprime a legitimidade do poder político); se a guerra é justa quando forem negadas aos descobridores peninsulares as faculdades concedidas a toda a humanidade pelo direito das gentes (nomeadamente quando lhes for recusado o

direito de evangelização) ela não se justifica, porém, com base na incivilidade ou na menoridade mental dos aborígenes; a escravatura não é uma situação natural, mas um produto das circunstâncias e, em qualquer caso, o comércio esclavagista só pode ser tolerado quando se humanize; o título de justa guerra ou de justa posse não pode basear-se num suposto direito das gentes à navegação, ao comércio, à residência, à extracção de riquezas, à fundação de cidades e outras formas de sociabilidade e de comunicação natural com os indígenas, pois esses têm o direito de impedir tais práticas nos territórios de que são legítimos possuidores. Os princípios ultimamente referidos do pensamento de Molina estão em perfeita harmonia com a prática do moderno direito internacional representando uma política de restrição de fronteiras que limita a liberdade de imigração. Sob este aspecto, a doutrina de Molina difere do internacionalismo de Francisco de Vitória, que, visto em função das condições do mundo actual, põe um remédio para superar o abismo entre nações ricas e nações pobres, possibilitando assim um relacionamento profícuo entre elas.» (1) Apresentada esta síntese do pensamento de Molina, vou deter-me em dois pontos importantes dos que mais tem evidenciado a crítica moderna.

Molina começa por investigar os fundamentos jurídicos da presença dos portugueses em África. As Ilhas de Cabo Verde como foram encontradas desertas, os portugueses adquiriram o seu domínio legítimo como primeiros ocupantes. Depois seguem a Guiné Superior apelidada de Guiné Riba e a Guiné inferior que abrangia as Ilhas de S. Tomé e Angola. As Ilhas de S. Tomé também foram ocupadas legitimamente por se encontrarem despovoadas. Mas os reinos de Monicongo, de Angola, território imenso estavam organizados em muitas províncias governadas por reis e sobas, e por isso com eles estabeleceram o comércio de mercadores de escravos. O negócio devia ser fabuloso a julgar pela multidão de escravos enviados já para a Europa, já para o Brasil e outras nações americanas.

Ao indicar os títulos justos de servidão, Molina segue a doutrina tradicional, desde Vitória: o direito de guerra justa, a condenação à servidão por delito e o deixar-se vender a si mesmo como escravo. É evidente que Molina vai analisando com minúcia as condições que limitam e regem esses títulos (2) que agora não interessa detalhar.

O que é notabilíssimo e não se encontra aprofundado igualmente em nenhum autor antes dele, é a descrição pormenorizada dos lugares donde extraem os portugueses os escravos e quais se podem considerar como justamente reduzidos à escravidão e «que deve pensar-se sobre o comércio de escravos dos portugueses» (*Ibidem*, Disp. XVIII, 490).

(1) *In* enciclopédia *Logos*, vol. III, cols. 931-932.

(2) Molina, Luis de — *Los Seis Livros de la Justicia y del Derecho*, tradução, estudo preliminar e notas de Manuel Fraga Iribarne, Madrid, 1941, Disp. XXXIV.

De facto, naquele tempo, era difícl e quase impossível, sem um apurado sentido de justiça, averiguar quando, na compra de escravos em África, se cumpriam as exigências do Direito Natural. Os naturais não possuíam noções adequadas de justiça na sua vida colectiva, as guerras tribais e por motivos fúteis entre eles eram frequentes e injustas, eles mesmos provocavam a rendosa venda de escravos por simples interesse e até levavam a mal que se investigasse sobre a liceidade dos seus actos.

Nestas circunstâncias os negociadores portugueses aceitavam a versão das propostas dos sobas e negociantes negros e já não tentavam sequer averiguar as condições duvidosas das suas transacções. Molina, por isso, prefere a informação mais fidedigna dos missionários jesuítas e nelas se apoia e outras vezes vê-se obrigado a confessar que não pôde confirmar o que se diz, por não haver missionários naquelas regiões. Mas não teme avançar intrepidamente seja contra quem for quando os abusos são patentes. Assim escreve: «Não sei de que o Bispo de Cabo Verde, nem os demais sacerdotes que ali habitam, nem algum outro deste Reino, tenham escrúpulo nesta negociação, nem nestes títulos; antes absolvem os mercadores e intermediários (tangosmaos). Nem creio que os penitentes se confessem destas coisas nem apresentem sequer dúvidas nas confissões, nem que os confessores os interroguem sobre este assunto.» (Disp. XXXIV, 490) Nem se diga que Molina é excessivamente rigoroso na sua tese, sem conhecimento muito concreto das difíceis circunstâncias com que os negociantes se desculpavam da compra de escravos negros. Ele mesmo as enumera: «E assim tudo o que pude deduzir dos próprios mercadores que compravam escravos africanos e dali os exportam para Portugal — com quem falei sem que nenhum daqueles com quem tratei o negasse — eles não se preocupavam neste negócio a não ser com o seu lucro e ganância; e admiram-se se alguém tenta provocar-lhes algum escrúpulo, declarando evidente que os africanos que eles compram são deste modo atraídos à fé e alcançam entre nós uma vida muito melhor quanto ao corpo do que entre os seus, onde vivem nus e comendo alimentos vis. E se perguntamos a estes mercadores se não se lhes ocorre alguma vez que os africanos comprados e transportados em suas naus como escravos foram com toda a segurança ou provavelmente roubados de suas aldeias, respondem que isto efectivamente acontece algumas vezes, ainda que não frequentemente. E se depois se lhes pergunta com que consciência fazem estas compras, sabendo que foram roubados e por conseguinte reduzidos à servidão de modo ilegítimo, alguns respondem que se os não comprassem seriam imediatamente mortos por seus raptores para que se não descubra o negócio e não sejam eles mesmos condenados à morte por este delito; outros respondem que muitos não se atrevem a fazê-lo doutro modo porque se o assunto se descobrisse correriam perigo os próprios mercadores, pois os africanos impõem a condição de não comprar nada

privadamente a não ser que esteja presente outro africano intérprete e veja se se trata de um furto. Contudo também assim se fazem estas compras e quando não se fazem, rara vez é pela boa consciência dos mercadores mas sim para fugir da pena e indignação dos negros.» (*Ibidem*, 400.)

É admirável a lealdade do professor Luis de Molina que tão claramente investiga e descreve as reais desculpas dos seus adversários que, por certo, não deixam de ter o seu valor. Em África, mais do que na América, o problema da licitude da compra de escravos era muito mais difícil de descobrir e até talvez também, por isso, o tráfico dos negros durou muito mais tempo e apenas desapareceu, parece, no século XIX. A confusão era muito maior porque os mesmos negros colaboravam por interesse fácil na venda dos próprios negros, eram extraordinariamente cruéis por vezes em comer e vender carne humana e antepunham qualquer interesse comercial, de valor mesmo ridículo, à vida dos companheiros da mesma cor. Os negociantes por isso e mesmo alguns clérigos demasiado facilmente aquietavam as suas consciências (*ibidem*, 488-490).

Molina é intransigente e intima-lhes que tratando-se da liberdade humana têm obrigação de investigar primeiro, deligentemente, apesar das atenuantes que possam existir, a liceidade do seu negócio. E deixa-nos esta frase de oiro que, mesmo em caso de dúvida, devemos «inclinar-nos sempre a favor da fé e da liberdade» (*ibidem*, 574).

Advirtamos, porém, que Molina, embora pertencendo à linha cultural de Vitória, representa um avanço em vários aspectos importantes na defesa da liberdade. Assim, por exemplo, no caso de algum traficante poupar ou evitar a condenação à morte de um negro na própria tribo, conseguindo trocá-la pela servidão, por compra do condenado, e entregando para isso determinada soma de dinheiro, Molina é mais exigente do que Vitória ao distinguir o caso conforme a condenação tenha sido justa ou injusta. Neste segundo caso, o servo ou escravo quando compensar o preço dado tem direito à liberdade (Disp. XXXIV, 480). Na escravização por motivo de guerra igualmente representa progresso em relação a Vitória. Este admite que se possa aceitar a compra de escravos neste caso sem escrúpulo de consciência; Molina obriga o comprador a investigar primeiramente se a guerra foi justa ou injusta e neste último caso não legitima a escravatura (Disp. XXXV, 529). Depois quanto àqueles que adquirem escravos aos negociantes, Vitória supõe-os normalmente de boa-fé, a não ser que depois apareçam informações que provem o contrário. Molina exige que preliminarmente se procurem activamente essas informações. Este e outros aspectos das posições de Molina são hoje assuntos estudados, o que tem aumentado o interesse pela sua obra. Mas os evidentes avanços da doutrina de Molina em relação a Vitória, que viveu no interior de Espanha em Salamanca uns 50 anos antes, também se explicam pelas melhores e mais recentes informações

que Molina recebia em Évora sobre a situação sinuosa do tráfico de escravos africanos. (Cf. *El estatuto jurírico del negro en la doctrina universitaria del siglo XVI* de Renato Rabbi — Cabanillas.)

A doutrina de Molina, não sem alguns recuos, foi-se impondo na colonização e missionação da costa de África oriental e ocidental e chegou mesmo ao Brasil, onde, apesar da dura labuta dos engenhos, os negros eram pelo menos acompanhados humanamente sobretudo pelos missionários como o comprova belamente um dos primeiros sermões de Vieira pregando, na Baía, à Irmandade dos Pretos dos engenhos, em dia de S. João Evangelista, no ano de 1633.

Outro aspecto muito significativo da sua ética jurídica, diz respeito ao justo preço nas transacções comerciais, aos câmbios e, em geral, à vida económica, contribuindo assim muito meritoriamente, com outros autores peninsulares, ao desabrochar da posterior economia científica [1].

Nos seus estudos ético-jurídicos e mesmo económicos e sociais, ao contrário do que parece ter acontecido com a ciência média, o pensamento de Molina continua presente a despertar ainda hoje estudos interessantes e valiosos sobre *a justiça e o direito*, tanto para compreender os problemas do seu tempo como para ajudar a resolver problemas que surgem na actualidade.

OBRAS:

Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis divina praescientia, providentia, predestinatione et reprobatione ad nonnulos primae partis D. Thomae articulos, Lisboa, 1588.

Commentaria in primam Divi Thomae partem, 2 vols., Cuenca, 1592.

De Justitia et Jure, 3 vols., Cuenca, 1593 (e diversos opúsculos entre eles a *Concordia*).

Stegmüller editou vários manuscritos de Molina na sua obra «Geschichte des Molinismus», Bd.I «Neue Molinaschriften», Münster, 1935.

Recentemente foram publicadas as traduções:

Luis de Molina, «De spe», comentário à II-II, q. 17-22, publicado em *Archivo Teológico Granadino* I, (1938), pp. 111-148 por J. A. de Aldama.

— «De Bello», comentário à II-II, q. 40, publicado em *Archivo Teológico Granadino*, 2 (1939) pp. 155-231 por R. S. de Lamadrid.

— *Tratados sobre los Préstamos y la Usura*, ICI, Madrid, 1989.

— *Tratado sobre los Cambios*, edição e introdução de Francisco Gómez Camacho, ICI, Madrid, 1991.

[1] Cf. Romano García, «La Moral frente a un nuevo orden económico social», em *Luis de Molina regressa a Évora*, pp. 123-150.

BIBLIOGRAFIA:

AA.VV., «Luis de Molina regressa a Évora (aspectos jurídico-políticos da obra de Molina, Molina e a sua época, o pensamento filosófico de Luis de Molina)», in *Actas das Jornadas*, Fundação Luís Molina, Évora, 1998.

B. Hamilton, *Political thought in Sexteenth-Century Spain: A study of the political ideas of Vitoria, Soto, Suárez and Molina*, Oxford, 1963.

Domingos Maurício Gomes dos Santos, *A Universidade de Évora*, Edições Brotéria, Lisboa, 1959.

F. Stegmüller, «Geschichte des Molinismus», *Berträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, 1985; Idem, Filosofia e Teologia nas Universidades de Coimbra e Évora no século XVI, Coimbra, 1959.

Francisco Rodrigues, *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, T. II, vol. II, Porto, 1938, pp. 137-170.

J. de Oliveira Dias, «Ainda a controvertida paternidade da chamada ciência média», em *Verbum*, 8 (R.J. 1951) 367-382.

J. Rabeneck, «De vita et scriptis Ludovici Molina», in *Archivum Historicum S.I.*, 19 (1950) 75-145.

Orlando Romano, *O Molinismo, esboço histórico*, Porto, 1976.

Théodore de Régnon, *Bañez et Molina*, Paris, 1893.

Capítulo Dois

Francisco Suárez

I. A transformação suareziana da metafísica

Adelino Cardoso

1. O momento suareziano da metafísica: primado do operatório sobre o objectal

Francisco Suárez, cognominado *o Exímio,* nasceu em Granada (1548) e morreu em Lisboa (1617), onde está sepultado, na Igreja de S. Roque. Nascido no seio de uma família profundamente religiosa, recebeu uma formação intelectual orientada para a vida eclesiástica: estudou Direito Canónico (1561-1563), Filosofia (1564--1566) e Teologia (1566-1570) na Universidade de Salamanca. Concluído o curso de Teologia, ensina Filosofia nas Universidades de Segóvia e Salamanca (1571-1574) e Teologia nas Universidades de Segóvia e Valhadolid (1574-1580). De 1580 a 1585, é Professor de Teologia no Colégio Romano, donde passa para a cátedra de Teologia da Universidade de Alcalá (1585-1593). Regressado a Salamanca, em 1593, trabalha na edição dos seus escritos, culminando na publicação das *Disputationes Metaphysicae* (Salamanca, 1597). A 1 de Maio de 1697, entra como Professor de Teologia da Universidade de Coimbra, onde, após contestação inicial de alguns dos seus pares, que lhe não reconhecem qualificação académica para ocupar a cátedra de Teologia — o que o leva à Universidade de Évora para aí se doutorar a 4 de Junho de 1697 —, se afirma como uma das figuras mais proeminentes da Universidade coimbrã ao longo de quase 20 anos. A partir de 1603, mantendo embora a actividade docente, ocupa-se principalmente dos seus escritos, compondo uma obra vastíssima e original que se distribui pela metafísica, teologia e filosofia política. Da sua vasta bibliografia destacam-se: *Metaphysicarum Disputationum. Tomi duo* (Salamanca, 1597), *De Deo uno et trino* (Lisboa, 1606), *Tractatus de Legibus et de Deo Legislatore* (Coimbra, 1612), *De angelis* (Lyon, 1620), *De opere sex dierum. De anima* (Lyon, 1621).

A interrogação pelo lugar da obra suareziana no desenrolar histórico da racionalidade ocidental não é extrínseca à indagação do carácter fundamental do pensamento respectivo. O epíteto de «modernidade tradicional» é aquele que parece assentar melhor a um pensamento que se situa no ponto de transição entre a tradição escolástica e a modernidade europeia. A pergunta que se coloca é esta: a obra suareziana estabelece uma verdadeira *continuidade entre tradição e modernidade* ou representa a *simples passagem entre um antes e um depois* irremediavelmente cindidos um do outro, conforme defende J.-F. Courtine ([1])?

Na leitura que proponho, o suarismo é uma *filosofia original* polarizada em torno de uma nova determinação do ser. A hipótese que submeto à prova é a de um *momento suareziano* da metafísica no qual se reformula a articulação parmenideana entre ser e pensar, inaugurando uma via cujo traço distintivo é o primado do operatório sobre o objectal ou, na linguagem de Suárez, do formal sobre o objectivo.

Tal primado revela-se, desde logo, no plano da ciência divina a respeito das criaturas. Trata-se de uma ciência prática em que saber e fazer se identificam por inteiro: «a ciência divina, enquanto ela se ocupa das criaturas, é prática» ([2]), mais expressamente, «a ciência divina é prática à maneira de uma arte» (*ibidem*, p. 208).

Qual a natureza desta arte? A resposta suareziana é que ela é «alguma razão formal» (*aliqua ratio formalis*) (*ibidem*), ou ainda que a arte é uma actividade que se exerce mediante a ideia ([3]). Ora, o que é a ideia e qual o seu estatuto? A resposta à pergunta encontra-se no Cap. V do Livro III do *Tractatus primus* e na disputa 25.ª. A ideia é o *conceito formal* da criatura enquanto criável, não um ideato (*ideatum*) ([4])

([1]) «Neste sentido, as *Disputationes* representam menos uma obra de "transição" — nem inteiramente medieval nem inteiramente moderna, nem inteiramente "escolástico" nem inteiramente "humanista" — do que uma obra de passagem, propriamente falando, ou seja, uma obra que veicula e que deforma também necessariamente, entregando-os aos seus "vindouros", pensamentos mais antigos; numa palavra, é, em todos os sentidos do termo, uma obra *tradicional*, por conseguinte, uma obra que seguramente trai os seus antecessores, e que a sua posteridade só poderá, pelo seu lado, interpretar e reanimar segundo uma certa violência e, portanto, com toda a infidelidade, mas eliminando por via disso as ambiguidades que inicialmente pesam sobre ela e que ela mantém, neste caso preciso, e por todos os tipos de motivos, por vezes externos, muito complacentemente.» (Courtine, J.-F., *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris, Puf, 1990, p. 247).

([2]) F. Suárez, *Tractatus primus de divina substantia ejusque attributis in tres libros divisus, Opera omnia*, ed. L. Vivès, Paris, tomo I, p. 207.

As citações serão feitas a partir da edição referida. No caso das *Disputationes*, a menção será feita pela sigla *DM*, seguida do número da *disputatio*, secção e parágrafo respectivos.

([3]) Suárez é peremptório a este respeito: «*sed ars non causat nisi mediante idea*» («mas a arte só produz a sua eficácia mediante a ideia» (*DM*, XXV, II, 12).

([4]) *Tractatus primus, Opera*, I, p. 210.

ou o conceito objectivo de uma coisa ([1]). Assim, *a ideia qualifica o modo da eficiência divina, não é o correlato de uma intelecção.* O seu estatuto é o de um «princípio formal» do acto criador ([2]), isto é, um dispositivo imanente à causa eficiente, expresso pelo termo *habitudo* (*ibidem*). A ideia é razão ou inteligibilidade efectiva de uma coisa enquanto causa exemplar dessa mesma coisa ([3]). A realidade da ideia reside no conceito formal de uma coisa como *factível* ([4]) e não um simples possível: é o possível enquanto sujeito receptivo da arte pela qual os seres vêm à existência. Factível não é, por conseguinte, uma essência genérica, mas a essência de um singular apto a existir: a arte divina da criação versa sobre entes singulares que são conhecidos por si e distintamente ([5]).

Factibilidade significa criabilidade, se considerarmos a coisa em ordem à operação divina que lhe dá o ser, mas também existenciabilidade, se a considerarmos na realidade da sua potência enquanto ordenada ao acto. A adveniência ao ser responde a um dispositivo intrínseco da coisa no seu estado potencial e que, enquanto tal, se designa como *potência subjectiva.* A relevância da potência subjectiva é, como veremos, um dos traços marcantes do suarismo ([6]), pelos quais se evidencia o carácter ideal e derivado da mera pensabilidade. A realidade objectiva instituída

([1]) A tese que identifica ideia e conceito objectivo é fortemente criticada na disputa XXV, 10 e 16.

([2]) *Tractatus primus, Opera,* I, p. 211.

([3]) Causa exemplar não é um género específico de causa, mas uma modalidade da causa eficiente, qualificando o modo da operação: «Pelo meu lado, considero todavia mais válida a tese (*sententia*) daqueles que negam que a causa exemplar constitua um género próprio de causa e que afirmam que ela pertence à causa eficiente.» (*DM*, XXV, II, 8)

([4]) «*et ideam quoad suum esse consistere intelligimus in conceptu formali quem directe Deus habet de re operabili seu facienda, prout facienda est*» («e entendemos que, no que respeita ao seu ser, a ideia consiste no conceito formal que Deus tem directamente da coisa operável ou a fazer, enquanto se há-de fazer») (*DM*, XXV, I, 34).

([5]) «Em segundo lugar, decorre do que foi dito que há em Deus uma ideia de todas as coisas completas singulares ou supostos. E é assim porque todas essas coisas se fazem por si (per se fiunt) e são conhecidas por si e distintamente.» (*Tractatus primus, Opera,* I, 212)

([6]) Sob este aspecto, julgo inadequada a interpretação de J. Enes, quando este afirma: «Para Suárez, o único fundamento da possibilidade da essência encontra-se somente em Deus, como criador, na sua potência criadora, pois só aí as essências podem oferecer-se – *objici* – à inteligência e à vontade divinas como projectos possíveis [...].

Esta concepção suareziana vai repercutir-se, como matriz de conceitualização nos discursos da modernidade. [...] A *possibilidade* passará a ser a noção dinamizadora do discurso filosófico, o *ente possível* substituirá definitivamente o *ente em potência real*: real, só o *ente em acto*, e, assi, a *causalidade intrínseca* dos princípios reais do ente finito real tornou-se definitivamente ininteligível nos discursos filosóficos da Modernidade. Suárez, como todos os escolásticos que contraíram a mesma alteração nocional, continuou a formular, a contentar e a assumir como seu o discurso aristotélico da causalidade; as noções, porém, que o estruturam e lhe dão sentido, haviam já perdido o autêntico sentido aristotélico.» (Enes, J., *op. cit.*, p. 79)

pelo entendimento, incluindo o entendimento divino (1), não funda nada no plano do ser (2). É esse o quadro mais geral que baliza a metafísica suareziana, onde a distinção entre potência lógica ou objectiva e potência real ou metafísica ocupa um lugar matricial (3).

O pensar visa o ser, mas apreende-o o modo de objecto, reclamando a exigência de fundamentação. A pensabilidade não garante a realidade do seu objecto, bem pelo contrário: a simples pensabilidade é indício de irrealidade. Em termos precisos, *objecto e coisa designam territórios assimétricos.* A objectidade, isto é, a propriedade de algo enquanto referido a uma inteligência para a qual faz sentido, mas existindo apenas para ela, sob o modo objectal, é absolutamente heterogénea à realidade, que inclui intrinsecamente algum tipo de efectividade (4), por muito rudimentar que seja, como é o caso da potência passiva.

Do ponto de vista suareziano, a noção de ser como noção genérica faz todo o sentido e representa mesmo o ponto de partida da inquirição metafísica. No entanto, essa noção é um *conceito objectivo* que apela a um questionamento radical. O conceito objectivo de ser é inteligível, mas é um conceito ideal, vazio, ao qual não corresponde *um* ser: é um modo inadequado de visar cada um dos entes reais.

A desproporção entre o pensar e o ser é uma das linhas estruturantes do articulado das *Disputationes*, que é realçada na última disputa, a 54.ª, acerca dos entes de razão, que haviam sido expressamente excluídos do conceito universal de ente (*DM*, I, I, 26). Ora, faz sentido incluir no âmbito da metafísica algo que pertence a uma ordem distinta do ser? Suárez confronta-se expressamente com a questão, na

(1) Ser conhecido não constitui o exemplar, supõe-no: «Por conseguinte, também a essência divina, enquanto conhecida, não pode ter a razão de exemplar. Esta consequência prova-se, seja porque ser conhecido, por assim dizer, não constitui o exemplar no ser de exemplar, mas supõe-no.» (DM, XXV, I, 15)

(2) J.-F. Courtine adopta uma interpretação inversa: «Neste sentido, Suárez assume uma definição da real-idade (*réal-ité*) como *realitas objectalis*, que, antes de toda a realidade efectiva, dá a toda e qualquer *res extra intellectum existens* o seu teor, a sua entidade, garantindo previamente a própria possibilidade da sua eventual efectuação.» (Courtine, J.-F., *op. cit.*, p. 187)

(3) «Parto do princípio de que a questão se refere à potência verdadeira e real (*de potentia vera ac reali*), que se pode chamar em geral potência física, seja activa seja passiva, já que a potência lógica (*potentia logica*), uma vez que não põe na coisa nada que pertença à entidade (*nihil entitatis*), não é natural nem violenta, mas uma certa não-contradição (*non repugnantia quaedam*); daí que alguns a designem como potência obediencial, porque, em si mesma, ela é indiferente; outros designam-na como potência objectiva (*potentia obiectiva*), mas o nome não interessa nada desde que se entenda que ela não é uma potência real.» (DM, XLIII, IV, 2)

(4) Sob este aspecto, julgo inteiramente questionável a tese de Courtine (*op. cit.*, p. 194) segundo a qual «Suárez opera a redução da coisa à sua real-idade (*réal-ité*) e, depois, da realidade à objectidade».

introdução desta disputa final. A pertinência da sua tematização reside em que, diferentemente do não-ser, ao qual repugna não só ser mas também ser pensado, eles são pensáveis. Mais radicalmente, para o ente de razão *ser é ser pensado*, e nada mais (*DM*, LIV, I, 7). Os *entia rationis* designam algo que, por definição, não é nem poderia ser, isto é, cuja realidade é não apenas problemática mas impossível porque contraditória (*DM*, LIV, I, 10). Seja qual for o seu modo — negação, relação ou privação —, trata-se sempre de algo concebido como inefectivo. Por exemplo, a cegueira é privação de visão, isto é, a inefectividade de uma potência que faz parte da natureza de um certo sujeito. Deste modo, a cegueira não é uma coisa, uma realidade positiva, é mesmo o contrário de alguma coisa, a sua falta, mas tem *realidade e significação mental* enquanto alguém apreende tal afecção. No nosso modo de apreensão, a cegueira é focada *como se fosse um ente*, em virtude da limitação da nossa inteligência cuja conformação a impede de apreender algo a não ser *sub specie entis* (*DM*, LIV, I, 8).

2. A noção de ser

A 1.ª Disputa define o quadro geral da metafísica suareziana: seu objecto, finalidade e dignidade. Ela é a ciência do ser na mais ampla acepção do termo: a metafísica estuda o *ens in quantum reale* (o ser enquanto real) (*DM* I, I, 26), incluindo não só as substâncias mas também os acidentes reais e excluindo os entes de razão e também os entes totalmente *per accidens* (*ibidem*). A sua finalidade é meramente especulativa e a sua utilidade traduz-se no aperfeiçoamento do entendimento em si mesmo (*DM* I, IV, 1), não tendo, por conseguinte, um valor propriamente cognitivo, no que respeita à realidade das coisas.

Quanto à sua dignidade, a metafísica é a ciência primeira e fundadora (*princeps*), à qual cabe demonstrar os princípios das demais ciências, designadamente a física e a matemática (*DM* I, IV, 45). Este tópico da relação entre a metafísica e as ciências particulares traz a debate a questão da organização do campo da *mathesis*, nomeadamente no que respeita à unidade ou pluralidade das ciências.

Suárez adopta uma posição subtil a este respeito: se a metafísica funda e legitima as demais ciências, ela não exerce nenhuma jurisdição sobre elas, ou seja, cada ciência funciona autonomamente, com base em princípios que se impõem imediatamente por si mesmos, em virtude da sua certeza e evidência, não carecendo de qualquer tipo de validação externa. Nos termos de Suárez, a metafísica não tem nenhuma propriedade de ciência subordinante: «Daquilo que foi dito, segue-se claramente [*non obscure*] que não convém à metafísica na sua relação com as outras ciências nenhuma propriedade da ciência propriamente subordinante. Com efeito

e antes de mais, as outras ciências não dependem em absoluto da metafísica na sua efectividade de ciências [*in esse scientiae*] porque não dependem em toda a evidência e certeza dos seus princípios. Efectivamente, têm os seus princípios imediatos e indemonstráveis ostensiva e directamente; o que é suficiente para que possam ter a evidência respectiva imediatamente do hábito dos princípios, a qual é suficiente para gerar a ciência. Com efeito, embora a metafísica possa de algum modo demonstrar aqueles princípios, tal demonstração não é, contudo, absolutamente [*simpliciter*] necessária para um juízo evidente desses princípios [...]. Por conseguinte, a metafísica não é absolutamente necessária para a evidência destes princípios; logo, também não é necessária para que o hábito gerado a partir deles seja uma verdadeira ciência; por conseguinte, tal hábito não é uma ciência subordinada à metafísica.» (*DM* I, V, 51)

Esta tese da prioridade do hábito dos princípios sobre todas as ciências, incluindo a metafísica, é relevante sob múltiplos aspectos. Em primeiro lugar, ela exclui a dependência real (*vera subordinatio*) das ciências em face da metafísica, não reconhecendo à ciência *princeps* um verdadeiro domínio sobre as ciências particulares: a sua função de unificação exprime-se apenas no campo do sentido, enquanto ela pode demonstrar e inteligibilizar as bases em que assentam as várias ciências. Correlativamente, a unidade fundamental do saber não arrasta a homogeneidade do campo da *mathesis*, implicando antes o reconhecimento da pluralidade. Tal unidade situa-se no âmbito operatório, enquanto dispositivo básico do sujeito no seu ajustamento ao verdadeiro — é isso que significa a locução *hábito dos princípios* — não no plano temático dos objectos que se apresentam à inteligência. A falta de uma unidade efectiva do saber prende-se directamente com a indeterminação básica do conceito objectivo de *ens ut sic*: este não tem qualidades próprias, não é nada fora da essência de algum ente (*extra essentiam alicuius entis*) (DM III, I, 8). O ser em si não é nada fora de cada um dos entes (*ibidem*). Quer isto dizer que do ser enquanto tal se não deduz nenhuma propriedade real dos entes, mas apenas quanto ao nosso modo de os conhecer. Os problemas implicados nesta determinação da metafísica e do seu objecto são iniludíveis e Suárez não pôde deixar de se confrontar com eles.

A questão nuclear que decorre da posição suareziana da metafísica é a da realidade do seu objecto: admitida a tese da univocidade do conceito de ser, que este é a noção mais simples e universal, impõe-se, desde logo, a questão de saber como é que essa noção se refere aos entes reais e qual o carácter destes. No quadro semântico do suarismo, como se ordenam o ente genericamente considerado e a quididade? Trata-se do tópico fundamental de que se ocupam as 2.ª e 3.ª Disputas. O que julgo estar basicamente em questão é a adequação do conceito unívoco de ser ao objecto por ele visado.

A 2.ª Disputa, reconhecidamente importante porque contém de modo condensado as traves mestras do programa filosófico de Suárez, interroga a noção de ser na sua significação, realidade e na sua relação com a quididade, ou seja, a entidade enquanto ela é determinável por qualidades que a distinguem de todas as outras.

Suárez parte aí da distinção entre conceito formal e conceito objectivo, na acepção comum destes dois correlativos: o acto de pensar representa sempre um pensado, existindo uma circularidade inultrapassável entre os dois termos (1). A novidade de Suárez, na ocorrência, reside na acentuação que o eminente escolástico faz da diferença entre as duas noções: ao passo que o conceito formal é sempre uma realidade positiva, algo de efectivamente real, o exercício actual da inteligência, o conceito objectivo correspondente pode designar algo de irreal e inefectivo; complementarmente, o acto pensante é sempre individual e o objecto pensado pode ser individual ou genérico (2). É esta acentuação que vai conferir um grande valor heurístico à referida distinção.

A disparidade entre o conceito formal e o objectivo levanta dificuldades à definição da metafísica como ciência da razão objectiva do ente, tomado na sua máxima abstracção (3). O que está em causa é a própria significação, estatuto e realidade do *ens objectivum*. Com efeito, em termos precisos, ele é pura objectidade, o correlato do pensar, não aquilo que é *realmente* visado pelo acto intelectivo.

(1) «Em primeiro lugar, deve supor-se a distinção vulgar entre o conceito formal e objectivo; chama-se conceito formal ao próprio acto, ou (o que é o mesmo) à palavra [*verbum*] mediante a qual o entendimento concebe alguma coisa ou uma razão comum; o qual se chama conceito, porque é como que descendência [*proles*] do espírito [*mentis*]; e chama-se-lhe formal ou porque é a última forma do espírito ou porque representa formalmente ao espírito a coisa conhecida, ou porque na realidade é o termo intrínseco e formal da concepção mental, no que difere, por assim dizer, do conceito objectivo. Chama-se conceito objectivo àquela coisa ou razão que é conhecida ou representada mediante o conceito formal.» (*DM* II, I, 1) A indicação das *Disputationes Metaphysicae*, consultadas na ed. L.Vives (*Opera Omnia*, Paris, 1856-1878).

(2) «Donde se segue uma diferença entre o conceito formal e o objectivo, que o formal é sempre uma coisa verdadeira e positiva e, nas criaturas, uma qualidade inerente ao espírito, ao passo que o objectivo nem sempre é uma verdadeira coisa positiva. Com efeito, por vezes concebemos privações e outras coisas, a que se chamam entes de razão, porque só têm ser objectivamente no entendimento. Além disso, o conceito formal é sempre uma coisa singular e individual, porque é uma coisa produzida pelo entendimento e que lhe é inerente; mas o conceito objectivo pode, realmente, por vezes, ser uma coisa singular e individual na medida em que pode apresentar-se [*obiici*] ao espírito e ser concebido mediante o acto formal, muitas vezes, porém, é uma coisa universal ou confusa e comum, como homem, substância e outros semelhantes.» (*Ibidem*)

(3) Definição que é expressamente enunciada no início desta segunda disputa (*DM* II, I, 1).

Suárez marca muito bem a distinção entre estes dois planos, da qual decorre a inadequação do conceito objectivo a exprimir o ente real que nele é visado: «Por seu lado, o homem conhecido ou representado por aquele acto [formal] denomina-se conceito objectivo porque se lhe chama conceito extrinsecamente por referência ao conceito formal mediante o qual dizemos que se concebe o objecto respectivo, e por isso se lhe chama com toda a razão (*recte*) objectivo porque ele não é conceito enquanto forma que seja intrinsecamente termo da concepção, mas como objecto e matéria sobre a qual versa a concepção formal.» (*DM* II, I, 1).

A afirmação crucial é a de que o conceito objectivo não é o termo próprio e adequado da concepção formal. A circularidade entre os dois conceitos não diz tudo: diz muito sobre o nosso modo de pensar, sobre a condição de todo o pensar, mas diz muito pouco acerca do próprio ente considerado na sua realidade intrínseca. Ora, o interesse da metafísica não é o ser enquanto objecto de conhecimento, no plano meramente objectal, mas o ser enquanto real ([1]).

Ens ut sic e *ens realis* não significam imediatamente o mesmo. A questão reside, pois, em articular as duas locuções, indagando a continuidade entre elas. O que significa *realmente* o conceito formal de *ens*, no qual se funda o seu correlato objectivo? A resposta de Suárez é metodologicamente relevante no que respeita à construção da sua metafísica: ente é «o conceito originário de qualquer ente real» (*primus conceptus cuiusvis entis realis*) (*DM* II, IV, 14). O Exímio acrescenta que *ens* se diz do homem ou de qualquer outro ser a título de predicado essencial e relativo à quididade da coisa (*convenit ut praedicatum essentiale et de quidditate rei*) (*ibidem*).

A interpretação adequada da metafísica suareziana não pode dispensar a elucidação do termo pelo qual se faz a marcação do campo respectivo: *real*. Pressupor como já sabida a significação deste qualificativo pelo qual se define o carácter do ente, significa aventurar-se temerariamente pelos meandros da construção suareziana. Na semântica gerada na articulação discursiva das *Disputationes*, real não implica referência à existência, mas à essência ou quididade. Real designa a entidade enquanto ela está ordenada ao ser (*esse*), isto é, enquanto ela contém, intrinsecamente, aptidão a ser. Em sentido próprio, real diz-se da potência enquanto ela está ordenada ao acto. É este o jogo discursivo que se encontra na 2.ª Disputa ([2]), desimpedindo o caminho que orienta e inteligibiliza a decisão de

([1]) Suárez marca-o com precisão (*DM* III, I, 10).

([2]) Vale a pena fazer uma longa citação para evidenciar a correlação entre conceitos: «Ora, Aristóteles disse que o ente não entra nas definições, não porque ele se encontre for a da quididade (*extra quidditatem*), mas porque não exprime uma natureza determinada, mas transcende intimamente todas as coisas, o que é o mesmo que alguns dizem do ente enquanto ele é significado pela palavra coisa, a respeito da qual Soto admite acima que ela se predica quiditativamente, porque significa absolutamente a quididade real (*quidditatem realem*); com

que o ser está incluído em todo o ente, diferença positiva ou modo do ente que seja portador de uma essência real, não sendo nada quando considerado no plano meramente objectivo, como produto da inteligência, existindo apenas em relação a ela, como mera potência objectiva: «E, suposto o que foi dito contra Escoto, prova-se suficientemente por indução que, falando fisicamente das coisas, a razão de ente está incluída em todas as substâncias e em todas as suas partes, e em todos os acidentes e em todos os modos positivos reais; com efeito, todas estas coisas têm de algum modo uma essência verdadeira (*veram essentiam*), ou seja, que não é fictícia nem imaginária (*non fictam nec imaginariam*), mas real e apta a existir fora do nada (*extra nihil*).» (*DM* II, V, 16) Suárez realça este *nihil*, no final do § em referência, explicitando que, à margem das coisas afirmadas como reais, o ente não é nada ao nível da realidade das coisas (*nihil est in rebus*).

Assim, *ens realis* é o *ens* considerado sob o prisma da essência: *ens* designa aquilo que tem essência real (*id quod habet essentiam realem*) (*DM* II, IV, 15). A realidade não se refere à coisa no seu modo físico de presença, como algo de constituído e efectivamente dado. O ponto de vista da metafísica é o da coisa considerada no seu dinamismo de autoconstituição, como um possível a existir: a essência real não é um existente, mas uma *potência subjectiva*, existenciável. Potência subjectiva significa a entidade enquanto ela pode ser razão (se bem que não causa) da sua efectividade e estar provida de um princípio interno de determinação. A potência subjectiva distingue-se da objectiva enquanto ela é receptiva do ser, está apta a receber o acto entificante. O acto imprime-se numa potência receptiva e não meramente objectiva (*DM* XXXI, III, 5).

O contexto em que Suárez procede à tematização da potência subjectiva é por si mesmo revelador do lugar axial que lhe cabe na elaboração da sua metafísica. Efectivamente, a potência subjectiva é o solo no qual se firma uma das doutrinas emblemáticas, e frequentemente deturpadas ([1]), do suarismo: a identidade

efeito, é o mesmo significar a quididade real e a essência real (*essentiam realem*), a qual significa o ente enquanto ele prescinde da existência actual, porque a essência e a quididade identificam-se por completo (*essentia et quidditas idem omnino est*), sendo diversa apenas a etimologia dos nomes. Que, na verdade, a essência ou quididade seja real é algo que se não pode entender a não ser em ordem ao ser (*esse*) e à entidade real actual (*realem entitatem actualem*); porquanto o único modo de conceber que é real alguma essência, que não existe em acto, é que ela seja tal que lhe não repugne ser uma entidade actual, que ela tem mediante a existência actual.» (DM II, IV, 14)

([1]) Gilson faz uma crítica implacável a Suárez, acusando-o de uma indiferença absoluta pela existência, em face da essência real: «Por conseguinte, uma ontologia deste género não espera incluir a existência na ciência do ser; ela é-lhe demasiado estranha para pensar sequer em excluí-la; a bem dizer, pura e simplesmente não pensa nela. Não era possível levar mais longe a desexistencialização (*désexistentialisation*) da essência.» (Gilson, E., *L'être et l'essence*, 2.ª ed., Paris, Vrin, 1972, p. 157).

entre essência e existência. Nos termos da Disputa XXXI, essência e existência não são duas entidades que possam fundir-se originando uma realidade única. Essência e existência não se distinguem real nem sequer modalmente: a sua distinção é meramente de razão. Trata-se de dois modos de inteligibilidade de uma mesma coisa. A essência é a entidade enquanto contém originariamente o princípio da sua autoconstituição: ela é o constituinte primeiro e formal da coisa (*primum et formale constitutivum rei*) ([1]). A existência é essa mesma entidade enquanto plenamente constituída em acto: ela é o acto da essência (*actus essentiae*) ([2]). Daí que o fundamento da identidade essência/existência se encontre na autonomia e espontaneidade da entidade real: «Numa palavra, o seu fundamento reside em que uma coisa não pode constituir-se intrínseca e formalmente na razão de ente real e actual por algo distinto dela própria» (*DM* XXXI, I, 13).

A novidade da tese da identidade, que não simples união (*DM* XXXI, XII, 7), entre essência e existência reside primacialmente na transformação que ela opera na noção de essência: *a essência real* não é uma entidade genérica, ela *é singular*, tal como a existência, na qualidade de forma do todo (*forma totius*) (*DM* XV, XI, 4) que é a coisa individual. Se, considerada objectivamente enquanto correlato do entendimento divino (*objective in mente divina*), a essência é em absoluto nada (*omnino esse nihil*) ([3]), ela é real enquanto potência subjectiva (*DM* XXXI, III, 3), ou receptiva (*ibidem*, 5), isto é, considerada subjectiva ou realmente (*subjective seu realiter*) (*DM* XXXI, II, 10).

A doutrina da identidade entre essência e existência encaixa na identidade entre acção/paixão, que é um dos tópicos nucleares das disputas XLVIII e XIL. Quer isto dizer que, no seu estrato originário, a paixão envolve algo de activo: a potência passiva não é mera privação, é aptidão para o acto (*DM* XIL, II, 10). Essa aptidão não é uma possibilidade vazia, ela é real enquanto tendência, tensão para o acto. Na linguagem do Exímio, a disposição originária para o ser é designada como «trânsito da potência passiva para o acto» (*transitum de potentia passiva ad actum*) (*DM* XIL, IV, 2). *A paixão, definida como recepção do acto, decorre dessa disposição originária que é constituinte do suposto ou entidade real substancial.* Com efeito, o suposto é o sujeito das acções e paixões, mas só estas se lhe referem formal e imediatamente: «nenhuma acção enquanto tal, e considerada em si mesma (*praecise concepta*) sob aquela razão mediante a qual se distingue da paixão, tem um sujeito de inerência, mas apenas de denominação, e, portanto, aquela que está no sujeito só lhe inere mediante a paixão» (*DM* XLVIII, IV, 15). Na sua génese, o suposto é padecente enquanto padecente, passividade originária porquanto, seja qual for a acção, ela só

([1]) *DM* XXXI, VI, 24.
([2]) *DM* XXXI, XII, 2.
([3]) *DM* XXXI, II, 1.

se diz do suposto enquanto padecente (*passus*) e pelo seu lado de passividade (*ibidem*) ([1]). Deste modo, a referência a si do acto não se opera por via reflexiva, mas é algo que acompanha indissociavelmente todo o desenrolar da acção: a afecção pelo seu próprio acto.

Em suma, aquilo que é realmente visado no conceito unívoco de *ens* é a *entidade*, qualquer que ela seja, enquanto apta a constituir-se no ser. É essa a significação própria e formal do conceito de *ens* (*DM* IV, I, 8-10): a sua realidade não consiste na pensabilidade, mas na possibilidade da entidade visada, o que é significado pelo termo essência (*DM* IV, III, 6). A entidade é, pois, a trave mestra do edifício metafísico do Exímio, a noção basilar que faz a ponte entre a noção genérica de *ens* e o ser individual. A entidade de uma coisa não pode advir-lhe extrinsecamente, ela situa-se no plano da imanência radical de um ente singular que se constitui diferenciando-se (*DM* VI, III, 13).

3. O indivíduo é o todo

O caminho aberto pela disparidade entre o conceito formal e o conceito objectivo de ente desemboca numa tese central e que mantém todo o seu potencial interrogativo, desafiando a maneira habitual de pensar no tempo de Suárez e também no nosso: a tese de que o singular é o todo no qual se inclui o universal como sua parte, não o inverso. Esta tese, já presente no *Tractatus primus* ([2]), é amplamente explicitada na Secção I da Disputa XXXIII, a propósito da distinção entre substância completa e incompleta. Em sentido preciso, só o indivíduo é uma substância completa (*solum individuum esse substantiam metaphysice completam*) ([3]), a qual é necessariamente um certo todo (*totum quoddam*) ([4]), no qual se inclui a espécie e o género. Assim, cada ser individual inclui na sua entidade a totalidade da significação ser, a qual, por seu lado, dada a sua incompletude e indeterminação, não exprime nenhum verdadeiro ser na sua entidade completa. A noção comum de ser ou o ser tomado na sua acepção universal não tem um correlato entitativo próprio: não há um ser cuja realidade seja adequadamente expressa pelo termo *ens*. Nos termos do

([1]) A mesma tese da passividade como originariamente constituinte do sujeito substancial ou suposto é retomada na disputa XIL, II, 7.

([2]) Cf. *Opera*, I, p. 212.

([3]) *DM* XXXIII, I, 18.

([4]) «Requiritur ergo ad rationem substantiae completae quod sit totum quoddam, non pars» («Logo, para a razão de substância requer-se que ela seja um certo todo e não uma parte») (*DM* XXXIII, I, 10).

Exímio: «se se chama universal entitativo àquele que existe na própria realidade, não existe nenhum universal desta classe» ([1]). É assim pela própria *razão* do universal. Suarezianamente, o universal define-se pela comunicabilidade ([2]), ou seja, pela aptidão a ser em muitos por identidade com cada um deles ([3]): cada entidade real é plenamente ser; ser diz abstracta e inadequadamente cada entidade real. Não há, pois, uma entidade própria do universal: o ser enquanto tal não é apto a ser por si, só o singular é apto a existir por si ([4]). Universal e singular não são duas entidades distintas mas dois planos solidários de toda a entidade real. O singular é a entidade completa, com a totalidade das suas determinações, o universal é a entidade incompleta enquanto ela contém uma referência necessária à singularidade. Assim entendido, o singular não é uma particularização do universal, é um todo no qual se inclui o universal, tal como é dito na Disputa V, II, 37: «[...] com efeito, aquilo que em absoluto constitui e compõe este indivíduo é a sua própria diferença simultaneamente com a natureza comum» (*propria eius differentia simul cum natura communi*).

Nos termos da interpretação que proponho, a noção de *ens objectivum* é perfeitamente coerente com a tese do primado do indivíduo. Tal primado é não apenas metafísico, mas também gnosiológico, pelo que Suárez consuma a tendência inovadora, denunciada por Fonseca ([5]), visando estabelecer a cognoscibilidade do indivíduo ([6]). Ao proceder assim, o Exímio intenta responder àquela que é porventura a mais enredada dificuldade na qual se move a filosofia de inspiração aristotélica,

([1]) *DM* VI, VIII, 2.

([2]) A distinção entre o universal e o singular reside precisamente em que o primeiro é comunicável e o segundo incomunicável: «Com efeito, denomina-se comum ou universal aquilo que segundo alguma razão única se comunica a muitos, ou se encontra em muitos; denomina-se, porém, numericamente uno ou singular e individual aquilo que é de tal modo um ente que, segundo aquela razão entitativa (*entis rationem*) pela qual é dito uno, não seja comunicável a muitos, como inferiores e subordinados a si, ou que naquela razão são muitos» (*DM* V, I, 2).

([3]) Aquilo que Suárez diz da natureza universal da humanidade aplica-se, por maioria de razão, ao *ens ut sic*: «a natureza universal não existe em muitos a não ser por identidade com cada um deles» (*DM* VI, IV, 4).

([4]) «Por conseguinte, assim explicada a razão do ente individual ou singular, deve dizer-se que todas as coisas que são entes actuais ou que existem ou podem existir imediatamente, são singulares e individuais. Digo imediatamente, a fim de excluir as razões comuns dos entes, que, enquanto tais, não podem existir imediatamente nem ter entidade actual a não ser nas entidades singulares e individuais» (*DM* V, I, 4).

([5]) Cf. Pedro da Fonseca, *Commentarium Petri Fonsecae D. Theologi Societatis Jesu in libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae*, Roma, Apud F. Zanettum, 1577, Liv. I, Cap. II, *quaestio* II, Sec. I, 145.

([6]) O contraste entre Fonseca e Suárez é, sob este aspecto, flagrante: ao passo que Fonseca considera totalmente supérfluas as *species* das coisas singulares, sendo o conhecimento destas fornecido pelas *species* das naturezas comuns, juntas com os *phantasmata* dos singulares (Fonseca, *loc. cit.*, 148), Suárez prossegue o intento de uma inteligibilidade adequada à coisa singular enquanto tal.

expressa na heterogeneidade entre o real e o inteligível: o ser real na sua acepção plena é a substância primeira, individual; a ciência versa sobre o geral, deixando fora do seu âmbito aquilo que constitui o lado intrinsecamente individual do ente.

A questão que Suárez enfrenta é, antes de mais, uma questão de direito: não se trata de negar a tendência do pensar humano a apreender as coisas por uma via abstracta e generalizante, mas de interrogar, num plano radical, a *legitimidade de uma ciência do indivíduo*. Suarezianamente, o indivíduo é o protótipo da realidade, enquanto só ele é *entitas tota*; é ele que, enquanto todo, inteligibiliza o universal que o integra essencialmente ([1]).

A individuação opera-se justamente pela *entitas tota* (toda a entidade), não a matéria ou a forma, mas *o composto* de ambas ([2]), cuja unidade real *per se* radica na proporção mútua de uma matéria e uma forma mutuamente ajustadas por uma

([1]) É imensamente significativo que Suárez considere que, de direito, o indivíduo é cognoscível e, mais, que o conhecimento do indivíduo é de um nível mais elevado do que o conhecimento genérico da espécie. A argumentação do Exímio resume-se a três tópicos: 1) há uma *species* do indivíduo enquanto entidade actualmente existente; 2) esse conhecimento inclui o conhecimento da essência, o qual não acrescenta nada ao conhecimento individual; 3) a relação entre estes dois níveis do conhecimento é de continente/conteúdo, todo/parte. Que a intelecção da *species* individual seja apanágio da inteligência angélica, mas não da humana, não altera a cognoscibilidade *de jure* da entidade individual: «Mas, no que se refere à essência e à existência da coisa singular, já foi mostrado acima, relativamente às coisas alguma vez existentes, que a *species* pela qual o anjo conhece a ambas elas é a mesma, porque a essência da coisa singular existente se não distingue realmente da existência respectiva, e apesar de nós as distinguirmos do ponto de vista formal (*ratione formali*), elas não podem separar-se no conhecimento intuitivo angélico: porquanto, ao intuir, por exemplo o céu de uma maneira perfeita, e tal como ele é em si, conhece-o, e portanto aquela visão é essencialmente quiditativa de tal objecto e, por conseguinte, é um conhecimento da coisa segundo o ser da essência (*esse essentiae*) e simultaneamente um conhecimento da existência, porque é um conhecimento intuitivo. Ora, a *species* mediante a qual se faz tal conhecimento é uma só, logo ela mesma representa suficientemente essa coisa segundo o ser da essência e da existência. Assim, mesmo que porventura tal coisa não exista e, portanto, se conheça abstractamente segundo aquele ser da essência, para o seu conhecimento não é necessária uma *species* distinta da outra, por cujo intermédio se pode conhecer a essência existente intuitiva e quiditativamente, porque aqueles dois conhecimentos estão um para o outro como continente e conteúdo (*se habent ut includens, et inclusum*): efectivamente, o conhecimento perfeito da coisa existente inclui o conhecimento da existência e acrescenta um modo peculiar de conhecer a coisa actualmente existente, ao passo que o outro apenas prescinde deste modo de conhecer e representa essa mesma essência; logo, o mesmo princípio que basta para o primeiro basta, por maioria de razão, para o segundo desses modos de conhecimento, porquanto o que pode o mais também pode o menos, quando o menos está incluído no maior.» (F. Suárez, *De Angelis*, II, VIII, 2, *Opera*, tomo II, p. 141)

([2]) É essa a tese fundamental da disputa V, designadamente na Secção IV, 3. A coerência filosófica desta tese decorre do princípio segundo o qual uma coisa se distingue das outras por aquilo mesmo que a constitui e não por uma terceira entidade, algo extrínseco (*DM* V, II, 13).

disposição recíproca (*mutua habitudine*) (*DM* XV, VI, 2). Com efeito, matéria e forma são ambas substâncias incompletas, a matéria enquanto potência e a forma enquanto acto primário da dita potência (*DM* XV, V, 2). A sua correlação mútua deriva dessa incompletude e ordenação recíproca de matéria e forma, que não podem dar-se uma sem a outra. O ser real natural é, por conseguinte, um composto de matéria e forma, cuja essência é «uma certa natureza composta de ambas, que é *per se* na razão de essência ou natureza» (*DM* XXXVI, II, 6).

Ora, como é que se ligam entre si a matéria e a forma de cuja união se forma o composto? Suárez exclui a possibilidade de um mediador exterior, uma nova entidade enquanto elo de união entre os dois opostos: matéria e forma «não se unem pela intervenção de alguma propriedade ou acidente, mas *imediatamente*, por si próprias» (*DM* XV, VI, 2, it. meu). Não há terceiro termo a ligar estes dois membros de uma dualidade necessária, porque o laço que os une é uma verdadeira identidade. Matéria e forma não são duas entidades distintas, mas dois elementos de uma entidade única: o composto. Qualquer destes elementos não existe primariamente para si mesmo ou um para o outro, mas para o todo. Tal como a matéria, a forma existe para o composto como seu fim (*DM* XV, VII, 4-8). A proeminência da forma joga com o primado do composto. Enquanto princípio activo, é a forma que completa e plenifica o todo, consumando a potência inerente à materialidade. Todavia, ao completar a essência do composto natural (*DM* XV, V, 2), a forma não anula a matéria, mas fá-la aceder à realidade efectiva.

A tese segundo a qual o indivíduo é um composto levanta a questão da sua unidade. Suárez afirma expressamente a unidade do composto: a substância natural é *per se una compositione* (una por si mesma mediante composição) (*DM* XXXVI, II, 6). Mas qual a natureza dessa unidade? O vínculo substancial que faz o composto é uma nova realidade ou a ligação interna das suas partes? O que distingue verdadeiramente um todo individual de um mero agregado?

A Secção III da Disputa XXXVI procede a uma discussão muito interessante acerca da relação entre o todo e as suas partes e entre o composto e os seus componentes. Seguindo o *modus operandi* que lhe é peculiar, Suárez apresenta diversas opiniões com os fundamentos respectivos:

1.ª) a substância composta é real e essencialmente distinta das suas partes, na base de que o todo é uma realidade superior e distinta quer do agregado das suas partes conjuntamente tomadas quer da sua união: o todo seria algo de essencial e primário, anterior às partes e tendo propriedades próprias que não conviriam às partes, nem sequer tomadas conjuntamente;

2.ª) admite a distinção modal entre todo e partes;

3.ª) nega todo o tipo de distinção real, mesmo a modal, admitindo apenas a distinção de razão.

Depois de uma apresentação relativamente sucinta destas opiniões, Suarez procede a uma prova exaustiva da 3.ª opinião, para a qual o todo e as partes respectivas são uma só e a mesma coisa (distinção de razão). O interessante é o modo como o faz. Todo e partes não se distinguem entitativamente, no entanto, o todo tem uma significação própria, que faz dele uma realidade distinta de cada uma das partes mas também do agregado de todas elas. O todo é uma verdadeira realidade substancial, que acrescenta às partes a união substancial (*DM* XXXVI, III, 8), quer dizer, o todo substancial é uma realidade distinta tanto da matéria e da forma como da sua união, mas não de toda a realidade da forma, da matéria e da união, tomada colectivamente (*ibidem*, 15).

O que é que distingue real e adequadamente a substância como todo e o agregado das suas partes? Não é uma nova entidade, mas um acréscimo de realidade e significação para cada um dos seus componentes: o todo vale enquanto dinamismo de integração das partes, o seu modo de constituição faz-se por inclusão das partes. É enquanto matéria e forma do todo substancial que cada um destes elementos ganha realidade. Enquanto membros de um todo, os diferentes elementos têm entre si uma relação de identidade: são o mesmo indivíduo enquanto tal indivíduo singular.

O vínculo matéria/forma garante por si a constituição do composto enquanto este é uma verdadeira unidade *per se*, a unidade de uma essência ou natureza completa [1]. Mas tal vínculo não é suficiente para garantir a substancialidade do composto. O vínculo primordial pelo qual se dá a substancialização do composto é o vínculo que liga a natureza e o suposto, mediante o qual a entidade se constitui como substância primeira. Com efeito, a composição de natureza e suposto tem prioridade sobre qualquer outra composição, nomeadamente a composição de matéria e forma enquanto elementos constituintes de toda a substância material (*DM* XXXIV, III, 11).

Natureza e suposto são momentos distintos de constituição de uma mesma identidade. A natureza de uma substância criada é esta mesma substância abstractamente tomada: «Pelo nome de natureza entendemos a substância singular que contém a essência total e completa de um indivíduo ou suposto considerado em abstracto, a que os metafísicos chamam forma de um todo, como é esta humanidade que consta desta alma e deste corpo e também destas carnes e destes ossos» (*DM* XXXIV, II, 3). O suposto pressupõe a natureza e integra-a, acrescentando-lhe algo de real: «Por conseguinte, o que acaba de ser dito fornece a solução da pre-

[1] No léxico suareziano, natureza e essência são o mesmo, com a diferença apenas que a essência está ordenada ao ser e a natureza à operação (*DM*, XV, XI, 5-7).

sente secção, que consiste em que o suposto criado acrescenta à natureza criada algo real positivo e realmente dela. Pelo que, se compararmos o suposto com a natureza, eles distinguem-se como o incluente e o incluído (*tamquam includens et inclusum*), porquanto o suposto inclui a natureza e acrescenta algo que se pode chamar *personalidade, supositalidade ou subsistência criada.*» (DM XXXIV, II, 20) Em sentido próprio, o que o suposto acrescenta à natureza é a *supositalidade*, isto é, a unidade real pela qual a entidade se torna sujeito de inerência de todos os seus predicados. É essa a significação fundamental da supositalidade: a qualidade de sujeito substancial entendido como dinamismo de integração.

Suarezianamente, a individualidade do indivíduo, designada como supositalidade, é uma operação pela qual se introduz algo de novo no seio da entidade: a *referência a si* de uma multiplicidade de operações. Por conseguinte, a noção suareziana de indivíduo abre o caminho ao sujeito moderno entendido como experiência e fruição de si, tal como F. Glisson, o mais exigente leitor da metafísica de F. Suárez, o interpretou.

4. A posteridade filosófica de F. Suárez

Estamos muito longe de poder, ao menos, delinear em traços gerais o contributo do pensamento suareziano para a revolução científica moderna, que se desenrola ao longo dos séculos XVI e XVII, culminando no triunfo do modelo newtoniano de ciência. A simples pertinência da questão acerca do contributo da metafísica suareziana para este empreendimento que marcou decisivamente a modernidade europeia carece de justificação, em face da imagem comum de um Suárez embrenhado nas espinhosas questiúnculas da escolástica peninsular, mas desfasado do movimento inovador do saber. Na melhor das hipóteses, segundo algumas interpretações, a metafísica do autor das *Disputationes* situar-se-ia na antecâmara da ciência moderna em virtude da afinidade entre a ontologia da essência actual e do mecanicismo na sua recusa da potência, tal como escreve M. de Gaudemar: «Vemos que a recusa mecanicista da potencialidade está grandemente ligada à ontologia da essência actual bem como à concepção de um universo feito de uma substância igual e homogénea.» [1] Trata-se de uma visão inteiramente desfocada de Suárez, que, justamente, procede a uma reabilitação da potência no plano metafísico e heurístico, colocando-se numa posição que antecipa o vitalismo dos séculos XVII e XVIII.

---

[1] M. de Gaudemar, *Leibniz: De la puissance au sujet*, Paris, Vrin, 1994, p. 18.

Como tive oportunidade de mostrar, Suárez é, assumidamente, a referência seminal da obra médico-filosófica, *De natura substantiae energetica* ([1]) de F. Glisson, membro da Royal Society e com uma obra médica amplamente reconhecida. Este insigne médico de Cambridge transforma o suarismo acentuando a orientação para a compreensão do ser individual na sua singularidade única enquanto vida que se experimenta a si mesma e cuja finalidade, radicalmente imanente, é a fruição de si (*fruitio sui*). O ser individual é uma biografia dotada de coerência interna, à qual corresponde uma ideia adequada, a *idea totalis*, que antecipa a noção completa leibniziana enquanto lei da série de todos os estados que advêm a um determinado sujeito.

Na sua forma tipificada, a ciência moderna instaura uma compreensão do tempo como totalidade homogénea na qual se inscreve a sucessão dos acontecimentos físicos e históricos. Esse tempo absoluto que se sobrepõe aos fenómenos ajusta-se a uma inteligibilidade matemática, indiferente ao ser individual. A essa representação de um tempo absoluto e uniforme opõe-se a noção de duração real de uma coisa na sua existência efectiva. A dissociação entre tempo e duração é tematizada nos artigos 55-57 dos *Princípios da Filosofia* cartesianos e é uma das linhas de força do pensamento leibniziano, veementemente marcada na Correspondência com o newtoniano Clarke. Ora, a matriz dessa representação do tempo como duração é suareziana ([2]), evidenciando, no âmbito da temporalidade, o modo característico de presença do pensamento de Suárez à posteridade filosófica e científica: acentuando a orientação para o concreto na sua efectividade.

([1]) A. Cardoso, «A viragem glissoniana do pensamento de Francisco Suárez», *in* A. Cardoso, L. R. dos Santos e A. M. Martins, *Francisco Suárez (1548-1617). Tradição e Modernidade*, Lisboa, Colibri, 1999, pp. 207-222.

([2]) Cf. Mário S. de Carvalho, «Suárez: tempo e duração», in *op. cit.* na nota anterior, pp. 65-80.

II. A filosofia política em Francisco Suárez

Pedro Calafate

«O poder dos príncipes cristãos, em si mesmo, não é de maior nem distinta natureza do que foi entre os príncipes pagãos; logo, em si próprio, não tem outra matéria nem outro fim.»

Francisco Suárez, *De Legibus*, III, XII, 9

A questão do poder civil começa por colocar-se, em Suárez, a respeito da sua própria legitimidade, tendo em vista a igualdade natural entre todos os homens, fundada na paternidade divina. De facto, se todos os homens são iguais, como foi um homem anteposto a outro? Por que razão existem homens que têm maioria, em função da obediência e sujeição suportada por outros?

Esta questão andava na pena dos filósofos cristãos desde a mais remota Idade Média, pois o que estava em causa era saber se o poder civil era ou não uma realidade constitutiva da natureza humana.

As soluções nem sempre foram convergentes, não faltando quem, apoiando-se na interpretação de uma passagem da *Cidade de Deus* de Santo Agostinho, negasse ao Estado um fundamento no direito natural. Referimo-nos à passagem em que o Bispo de Hipona, trancrevendo o *Genesis*, refere que Deus criou os homem para que dominasse os peixes do mar, as aves do céu, os animais da terra, mas não para que dominasse o seu semelhante (*Civ. Dei*, XIX, 15), inferindo daí alguns autores o carácter antinatural do poder.

Não foi no entanto essa a posição de S. Tomás, que, ao distinguir, na nonagésima sexta questão da *Suma Teológica* (*Sum. Theol.*, I, q. 96, a.4), o *dominium servile* e o *dominium politicum*, considera que se o primeiro não poderia existir no estado de inocência, o segundo, que se refere a uma direcção necessária, é constitutivo da sociedade, logo, sendo o homem um ser social, o poder político é também ele uma propriedade que emana da natureza social do homem.

É esta mesma distinção que faz Francisco Suárez ao lembrar que é falso que os primeiros reis tenham sido tiranos, contra o que sustentavam os defensores do chamado «agostinismo político», mas, sobretudo, ao considerar que Santo Agostinho, na expressão acima transcrita, estava a referir-se ao domínio a que corresponde a escravatura e a condição servil, não podendo concluir-se que considerasse antinaturais todas as formas de poder.

Para Francisco Suárez, que começa por abordar a questão no estrito domínio do direito natural, como para S. Tomás, o poder político só seria dispensável se o

homem vivesse só, ou apenas em comunidade doméstica, mas como este é um animal social, mesmo na sociedade que os homens constituíssem no estado de inocência, se não existisse nenhuma forma de poder, cada qual agiria de acordo com o seu interesse particular, sendo de considerar que o interesse particular não coincide necessariamente com o bem comum, e até muitas vezes se lhe opõe.

Nem o homem se basta a si mesmo, nem sequer a comunidade doméstica, razão por que esta última constitui uma sociedade imperfeita, requerendo-se então uma comunidade perfeita que transcende esses dois governos: o poder monástico (do homem sobre si próprio) e o governo económico (referido à sociedade doméstica). Conclui Suárez que assim como a comunidade perfeita é conforme à razão e ao direito natural, assim também o é o poder para a governar, sem a qual esta cairia em confusão total, da mesma forma que nenhum corpo pode conserva-se sem um princípio que regule e articule as suas várias partes tendo em vista o bem do todo.

A questão que se coloca de imediato é a de saber quem será concretamente o detentor do poder civil e como é ele alçado ao poder de reger e de legislar com justiça.

É aqui que entramos num dos pontos mais fundamentais da doutrina política de Suárez, bem como da escola jesuítica em geral. De facto, em pleno século XVIII, ao lermos os manifestos pombalinos contra a Companhia de Jesus, redigidos em nome dos princípios do despotismo esclarecido, como variante que é do Estado absoluto, vemos que um dos aspectos que mais moveu o ódio dos acusadores foi o princípio «democrático» no qual assentava a teoria da soberania inicial do povo, defendida por Suárez e pela generalidade dos mestres jesuítas. Entre as «façanhosas atrocidades» com que vêm acusados na pena dos autores pombalinos, contam-se as de «perturbadores dos tronos» e «amotinadores dos povos», as mais das vezes associados à chamada seita dos «monarcómanos».

Na realidade, segundo Suárez, o poder político é uma propriedade inerente à comunidade perfeita, ou comunidade política, tendo por isso origem em Deus, que é, em primeira instância, o autor da natureza humana: «Quem dá o elemento determinante da essência de uma coisa, dá também o que dessa essência se segue, logo, quem é autor próximo da comunidade parece ser também autor e dador desse poder.»

A origem divina do poder era um axioma comum e em si mesmo indiscutível. Todavia, a expressão de Suárez acima transcrita respondia apenas ao problema da origem do poder em termos abstractos, já em termos concretos impunha-se determinar como foi o poder transmitido aos chefes seculares ou magistrados civis.

No quadro da cultura cristã é possível delimitar duas hipóteses: ou o poder é transmitido directamente por Deus ao soberano, como se lê na Bíblia nos casos

II. A filosofia política em Francisco Suárez

Pedro Calafate

«O poder dos príncipes cristãos, em si mesmo, não é de maior nem distinta natureza do que foi entre os príncipes pagãos; logo, em si próprio, não tem outra matéria nem outro fim.»

Francisco Suárez, *De Legibus*, III, XII, 9

A questão do poder civil começa por colocar-se, em Suárez, a respeito da sua própria legitimidade, tendo em vista a igualdade natural entre todos os homens, fundada na paternidade divina. De facto, se todos os homens são iguais, como foi um homem anteposto a outro? Por que razão existem homens que têm maioria, em função da obediência e sujeição suportada por outros?

Esta questão andava na pena dos filósofos cristãos desde a mais remota Idade Média, pois o que estava em causa era saber se o poder civil era ou não uma realidade constitutiva da natureza humana.

As soluções nem sempre foram convergentes, não faltando quem, apoiando-se na interpretação de uma passagem da *Cidade de Deus* de Santo Agostinho, negasse ao Estado um fundamento no direito natural. Referimo-nos à passagem em que o Bispo de Hipona, trancrevendo o *Genesis*, refere que Deus criou os homem para que dominasse os peixes do mar, as aves do céu, os animais da terra, mas não para que dominasse o seu semelhante (*Civ. Dei*, XIX, 15), inferindo daí alguns autores o carácter antinatural do poder.

Não foi no entanto essa a posição de S. Tomás, que, ao distinguir, na nonagésima sexta questão da *Suma Teológica* (*Sum. Theol.*, I, q. 96, a.4), o *dominium servile* e o *dominium politicum*, considera que se o primeiro não poderia existir no estado de inocência, o segundo, que se refere a uma direcção necessária, é constitutivo da sociedade, logo, sendo o homem um ser social, o poder político é também ele uma propriedade que emana da natureza social do homem.

É esta mesma distinção que faz Francisco Suárez ao lembrar que é falso que os primeiros reis tenham sido tiranos, contra o que sustentavam os defensores do chamado «agostinismo político», mas, sobretudo, ao considerar que Santo Agostinho, na expressão acima transcrita, estava a referir-se ao domínio a que corresponde a escravatura e a condição servil, não podendo concluir-se que considerasse antinaturais todas as formas de poder.

Para Francisco Suárez, que começa por abordar a questão no estrito domínio do direito natural, como para S. Tomás, o poder político só seria dispensável se o

homem vivesse só, ou apenas em comunidade doméstica, mas como este é um animal social, mesmo na sociedade que os homens constituíssem no estado de inocência, se não existisse nenhuma forma de poder, cada qual agiria de acordo com o seu interesse particular, sendo de considerar que o interesse particular não coincide necessariamente com o bem comum, e até muitas vezes se lhe opõe.

Nem o homem se basta a si mesmo, nem sequer a comunidade doméstica, razão por que esta última constitui uma sociedade imperfeita, requerendo-se então uma comunidade perfeita que transcende esses dois governos: o poder monástico (do homem sobre si próprio) e o governo económico (referido à sociedade doméstica). Conclui Suárez que assim como a comunidade perfeita é conforme à razão e ao direito natural, assim também o é o poder para a governar, sem a qual esta cairia em confusão total, da mesma forma que nenhum corpo pode conserva-se sem um princípio que regule e articule as suas várias partes tendo em vista o bem do todo.

A questão que se coloca de imediato é a de saber quem será concretamente o detentor do poder civil e como é ele alçado ao poder de reger e de legislar com justiça.

É aqui que entramos num dos pontos mais fundamentais da doutrina política de Suárez, bem como da escola jesuítica em geral. De facto, em pleno século XVIII, ao lermos os manifestos pombalinos contra a Companhia de Jesus, redigidos em nome dos princípios do despotismo esclarecido, como variante que é do Estado absoluto, vemos que um dos aspectos que mais moveu o ódio dos acusadores foi o princípio «democrático» no qual assentava a teoria da soberania inicial do povo, defendida por Suárez e pela generalidade dos mestres jesuítas. Entre as «façanhosas atrocidades» com que vêm acusados na pena dos autores pombalinos, contam-se as de «perturbadores dos tronos» e «amotinadores dos povos», as mais das vezes associados à chamada seita dos «monarcómanos».

Na realidade, segundo Suárez, o poder político é uma propriedade inerente à comunidade perfeita, ou comunidade política, tendo por isso origem em Deus, que é, em primeira instância, o autor da natureza humana: «Quem dá o elemento determinante da essência de uma coisa, dá também o que dessa essência se segue, logo, quem é autor próximo da comunidade parece ser também autor e dador desse poder.»

A origem divina do poder era um axioma comum e em si mesmo indiscutível. Todavia, a expressão de Suárez acima transcrita respondia apenas ao problema da origem do poder em termos abstractos, já em termos concretos impunha-se determinar como foi o poder transmitido aos chefes seculares ou magistrados civis.

No quadro da cultura cristã é possível delimitar duas hipóteses: ou o poder é transmitido directamente por Deus ao soberano, como se lê na Bíblia nos casos

de Saul e de David, ou é transmitido ao soberano através de um medianeiro, sendo que neste caso Deus age de acordo com a lei ordinária, governando o mundo através de causas segundas proporcionadas.

Poucos são os teóricos que não referem aquela primeira possibilidade, como poucos foram os que não referiram o seu carácter raro e extraordinário. Suárez aceita e refere a transmissão imediata do poder de Deus a Saul e David, mas considera que se tratou de um caso extraordinário e sobrenatural quanto ao modo, sublinhando, todavia, que «segundo a providência geral e ordinária não se transmite desse modo, porque os homens, segundo a ordem da natureza nas coisas civis, não se regem por revelações mas sim pela razão natural» (*De Legibus*, III, IV, 2).

A segunda hipótese, como já vimos, apontava para a existência de um medianeiro ou causa segunda entre Deus e o soberano, podendo tratar-se do papa ou da comunidade.

Suárez rejeita categoricamente a tese da mediação papal, pois, ao analisar a cerimónia de coroação do imperador Carlos Magno, que recebe a coroa das mãos do papa, entende que o chefe da Igreja não lhe conferiu nem podia conferir maior jurisdição temporal sobre os reis do ocidente que a que tinham os imperadores do oriente. Essa mesma cerimónia é por si interpretada como uma simples transferência do império do oriente para ocidente, tendo o imperador apenas recebido, não superioridade de jurisdição sobre os príncipes cristãos, mas apenas um grau honorífico especial e uma maior dignidade pela sua especial união com a Sede Apostólica. Em última como em primeira análise, o papa não possui a plenitude do poder mas tão-só o poder espiritual. Para o Jesuíta, Cristo não deu aos pontífices poder directo sobre o temporal, não podendo estes comunicar a outrem uma jurisdição que não receberam de Cristo. Já no que concerne à teoria do poder indirecto dos papas sobre as coisas temporais, que aceita, faz questão de sublinhar que esse mesmo poder não se distingue do poder espiritual, e como o pontífice não comunica o poder espiritual ao imperador, tão-pouco comunica esse poder indirecto temporal.

Já a tese da soberania inicial do povo, defendida por Suárez, encontrava origens remotas nos glosadores do *Corpus Iure Civilis*, as mais das vezes fundamentados na interpretação da *Lex Imperio* de Ulpiano, e foi a que alcançou maior projecção e representatividade entre os filósofos portugueses da Idade Média até à Restauração, tendo sido fortemente estimulada pelos acontecimentos de 1383-1385, e invocada pelo doutor João das Regras nas Cortes de Coimbra de 1385 para fazer subir ao trono o nosso primeiro rei eleito. Manuel Paulo Merêa dedicou oportunamente um estudo criterioso ao percurso desta tese no pensamento filosófico português, intitulado «A ideia da origem popular do poder nos escritores portugueses

anteriores à restauração» ([1]), tendo a questão merecido posterior desenvolvimento naquele que é ainda o melhor estudo sobre o pensamento político português do período em questão: *O Poder Político no Renascimento Português* ([2]), de Martim de Albuquerque, onde o autor sublinha o carácter vincadamete maioritário desta tese entre nós.

Suárez, bem como os juristas da Companhia de Jesus, estão na continuidade destas problemáticas, aperfeiçoando e aprofundando o seu alcance, até porque, conjunturalmente, não deixavam de servir os interesses da Igreja e do papa, pois que se interpunham como uma barreira e obstáculo intransponível às tentativas do poder real para se afirmar em bases absolutistas, como sucedia nomeadamente com os monarcas ingleses.

Por outro lado, esta mesma tese, embora não tivesse sido formulada em termos muito claros por S. Tomás de Aquino, não deixava de poder fundar-se no seu pensamento, pois, para o fundador da escolástica, o poder político, tendo embora origem em Deus, radicava *imediatamente* na sociedade civil.

Estamos, portanto, perante uma tese firmada secularmente, mas formulada de modo claro e sistemático por Francisco Suárez, o qual avança com algumas concepções que, não sendo absolutamente inovadoras, são no entanto abordadas de forma desassombrada, nomeadamente no que toca à sempre difícil e melindrosa questão do direito de resistência e de desobediência.

O poder político é, para Suárez, uma propriedade que radica necessariamente na natureza da comunidade social. Deus dá imediatamente o poder, não por uma acção ou concessão especial, mas como autor da natureza. Todavia, são os homens, uma vez reunidos em corpo político, que formam o sujeito capaz desse mesmo poder. Por outro lado, uma vez suposta a decisão da reunião em corpo político, não está nas mãos dos homens impedir a jurisdição, o que prova que esta não provém imediatamente da vontade destes como causa eficiente, mas sim da vontade de Deus. Em primeira análise, a vontade e o consentimento dos homens dá-se apenas quanto à decisão de formar uma comunidade perfeita e um corpo político, sendo o poder uma consequência natural que emana dessa comunidade e da providência do autor da natureza. Por sua vez, se acima dissemos que Deus é a origem imediata do poder enquanto autor da natureza, também é legítimo dizer que o poder exercido pelos soberanos tem origem imediatamente na comunidade e mediatamente em Deus, pois é a comunidade que o transfere à pessoa dos chefes políticos.

([1]) Cf. *Estudos de História do Direito, Coimbra*, 1923, pp. 229-246.

([2]) Martim de Albuquerque, *O Poder Político no Renascimento Português*, Lisboa, s.d., pp. 9-47.

Este aspecto é por de mais importante, pois resistia à opinião dos que, sem negarem a intervenção da comunidade, consideravam que essa mesma intervenção não era suficiente para pôr em causa a tese da transmissão imediata do poder de Deus ao soberano, funcionando aquela como causa passiva, não podendo ver-se na comunidade a causa eficiente da *translatio imperii*. Para Suárez, o poder do soberano, embora remotamente se filie numa concessão divina, tem a sua fonte imediata no direito humano, no sentido em que quando a comunidade confere ao soberano o poder de a reger, este recebe-o directa e imediatamente dela e não de Deus.

O poder de reger constitui assim um ditame da razão natural, a qual não obriga a que toda a comunidade o exerça imediatamente por si mesma, razão por que através do consentimento da comunidade, ou por outro caminho justo, pode ser transferido, mediante um pacto, ficando a comunidade privada desse mesmo poder.

Já quanto à questão das formas de governo, Suárez aceita a classificação canónica de Aristóteles dividida entre três formas justas e três injustas, sem excluir as «formas mistas».

Para Suárez, embora a monarquia seja a melhor forma de governo, sendo a que vigora no seio da Igreja de Roma, contudo, à luz do direito natural, os povos não estão obrigados a eleger uma forma de governo em particular. Tanto a monarquia, como a democracia e a aristocracia são formas reconhecidamente legítimas, desde que legítimos tenham sido os seus títulos de aquisição, que expressamente nomeia, destacando-se: a eleição pela comunidade, a sucessão hereditária e a guerra justa.

Neste caso é interessante acompanhar o esforço de Suárez para conciliar o domínio obtido pelo direito da guerra com o consentimento da comunidade dos povos vencidos. Diz a propósito que se não se pode falar de um consentimento prestado trata-se, no entanto, de um consentimento devido! (*De Legibus*, III, IV, 4) Deve notar-se que Suárez admite também a legitimidade dos títulos de soberania adquiridos em guerra injusta ou por usurpação, desde que posteriormente a comunidade venha a consentir nesse poder, legitimando-o.

Posto isto, reduz todos os títulos justos à tese do *consensus populi*: «Sempre haverá que reduzir o poder real a alguém que o adquiriu por justa eleição ou consentimento do povo» (*De Legibus*, III, IV, 4), pois no caso da guerra justa trata-se tão-só de uma ampliação legítima da realeza. Em todo o caso, se a justiça define a essência da soberania, a legitimidade do título de aquisição é condição fundamental para a legitimidade da mesma.

Suposto o justo título de aquisição e o reconhecimento da legitimidade das três formas legítimas de governo, como ainda das formas mistas, cumpre dizer que

Suárez era estruturalmente monárquico, ou não escrevesse ela na Península, onde as monarquias ibéricas se encontravam plenamente consolidades.

A este respeito, sustenta que uma vez feita a transferência do poder da comunidade para o soberano, este fica superior àquela, pois não exerce um mero poder delegado mas sim transmitido, não podendo considerar-se sujeito ao povo ou ao seu parecer prévio. No regime monárquico, que não por exemplo no regime democrático ou nas formas mistas, a comunidade transmite e aliena integralmente o seu poder, ficando dele privada, embora o transmita sobre certas condições, que não limitam a amplitude do poder transmitido mas sim o seu exercício. Estamos a referir-nos ao pacto de sujeição, sobre o qual diz Suárez que se não for escrito, é pelo menos tácito (valendo, neste caso, o costume e a tradição), o qual, não sendo cumprido, pode ser desfeito, o que nos levará a abordagem do direito de desobediência e de resistência.

No caso português, onde a tese do pacto de sujeição tinha tradição firmada, nomeadamente em D. Pedro, no *Livro da Virtuosa Benfeitoria*, era ele muitas vezes firmado tacitamente nas cerimónias de juramento, em que os reis juravam governar com justiça e respeitar os foros e os costumes dos povo e das comunidades, seguindo-se o acto de aclamação.

Este aspecto é importante, pois, pelo facto de não estar sujeito ao povo, e de lhe ser superior, fazendo no trono as vezes de Deus, o reino não é do rei. A frase quase canónica tantas vezes repetida pelos filósofos medievais ecoava ainda: «*regnum non est proter regem, sed rex proter regnum*». Queria isto dizer que o rei encara o seu cargo como um «ofício» ou serviço, pois que, por ser ministro, era servo do fim para que existe o poder. Há por isso um misto de superioridade mas também de humildação do rei, que sublinha a tese de uma missão a cumprir, à qual por sua livre vontade não poderá eximir-se. Diz Suárez: «O reino não é comparável com outros bens, ou com a administração de um dote, porque o reino é como um ofício que incumbe à pessoa a quem se confere, e a sua razão de ser não é tanto essa pessoa mas aqueles que hão-de ser governados: por isso, nem o rei nem a rainha podem libertar-se dessa carga, nem transferi-la para outrem.» (*De Legibus*, III, IX, 11)

O conceito de ofício pressupõe a obrigação inalienável de governar com justiça com vista ao fim do poder civil, o qual, considerado nos estritos limites do direito natural, ou seja, tal como afecta a natureza humana prescindindo da fé, se orienta não para a felicidade e salvação verdadeira e interna do homem mas para a sua felicidade externa na vida presente, pelo que a lei civil, em si própria, não visa um fim sobrenatural. A lei civil atende, diz Suárez, «à utilidade temporal e honesta da república humana; em contrapartida, a lei canónica atende principalmente à salvação da alma e a que se evitem os pecados» (*De Legibus*, III, XI, 6), sublinhan-

do, no entanto, que a rectidão dos costumes é necessária para a paz e felicidade externa do Estado e para a conveniente conservação da natureza humana. Numa palavra, a lei civil, considerada no estrito domínio do direito natural e em si própria, apenas se articula de forma «extrínseca» com a finalidade sobrenatural do homem.

Deste modo, também, a lei civil não visa a felicidade particular de cada pessoa, pois esta supõe a sua orientação para Deus no grau suposto pela luz natural, sendo esta concepção coerente com as suas teses sobre a origem do poder civil, o qual não reside em nenhuma pessoa em particular nem numa multidão agregada acidentalmente, mas sim enquanto unida moralmente numa sociedade perfeita, logo, a lei civil, por sua própria natureza, ordena-se ao bem comum da república.

Esta situação mantém-se mesmo entre os príncipes cristãos, não se estabelecendo uma diferença de natureza entre o poder antes e depois da fundação da Igreja de Roma. A este respeito, Suárez considera apenas que o poder temporal entre os cristãos é mais perfeito que entre os pagãos na exacta medida em que a graça aperfeiçoa a natureza mas não a contradiz. Chegamos então à afirmação verdadeiramente lapidar do tratado *Das Leis* do jesuíta Francisco Suárez: «O poder dos príncipes cristãos, em si mesmo, não é maior nem de distinta natureza do que foi entre os príncipes pagãos; logo, em si próprio, não tem outra matéria nem outro fim.» (*De Legibus*, III, XII, 9)

Outro tema relevante no pensamento político de Suárez refere-se à matéria da lei, a respeito da qual se insurge contra Maquiavel, a propósito de um binómio célebre, qual o de saber se é a paz que prima sobre a justiça ou a justiça sobre a paz. Referindo-se ao pensamento do que chama «os políticos actuais» e sobretudo de Maquiavel, escreve: «Entendem que o poder secular e o direito civil visam directa e primariamente a estabilidade política e a sua conservação, e que, em ordem a esse fim se dão as leis, já se encontre nelas uma verdadeira honestidade, já somente uma honestidade fingida e apenas aparente, incluindo a dissimulação do que é injusto, se tal se revelar útil ao estado temporal.» (*De Legibus*, III, XII, II)

Não é obviamente esta a posição de Suárez que se vale de novo do direito natural, pois se a lei natural proíbe o que não é honesto, e a lei civil não pode suprimir a lei natural, a verdadeira lei civil não pode tratar ou preceituar matéria contrária à honestidade. Caso contrário não é verdadeira lei, e não tem de ser obedecida. Assim, a paz ou a estabilidade não primam sobre a justiça, sendo a verdadeira relação precisamente a inversa.

Da tese da soberania inicial do povo, que acima abordámos, advém ainda outra consequência de inusitada relevância na situação política dos povos ibéricos. Refiro-me ao problema da *iurisdictio imperii* e do não reconhecimento das prerrogativas imperiais, às quais Portugal sempre procurou subtrair-se, tal como os reis

de Leão e Castela, com argumentos que encontrámos já em Frei Álvaro Pais e que voltaremos a encontrar em Suárez, Vitória e Covarrubias. Com efeito, entende Suárez que a história não fala de nenhum acto explícito ou tácito mediante o qual todos os povos do mundo tenham consentido na jurisdição do imperador, nem sequer por guerra justa, nem esse poder lhe pode ser concedido pelo papa, porque o papa não é detentor do poder temporal, possuindo apenas um poder indirecto sobre as coisas temporais.

Um dos princípios que invoca contra as pretensões imperiais é o de que nenhuma lei pode ultrapassar os limites da jurisdição de quem a dá, sendo esse limite fixado pela comunidade que transfere a soberania, exceptuando o caso da guerra justa. Logo, as leis imperiais, emanadas dos imperadores romano-germânicos, não podiam ser aplicadas a todos os princípes cristãos nem, por maioria de razão, aos povos do Novo Mundo.

Para que se compreenda a importância desta questão não apenas para os reis de Espanha mas sobretudo para Portugal é talvez necessário lembrar o seu contexto, o qual remonta ao esforço de subtracção da Península, sobretudo dos reis de Leão e Castela em relação ao poder dos imperadores romano-germanos. Por isso, Francisco Suárez insurge-se contra os que, como Burgos de Paz e Antonio Gomez, defendiam ser admitida pelo costume a observância das leis imperiais, dizendo: «Em realidade, esta opinião não tem base suficiente, pois por tudo o que já disse, consta que essas leis, em razão da sua origem, não têm vigor em Espanha.» (*De Legibus*, III, IX, 5)

Ora, sendo o não reconhecimento do poder imperial do interesse dos monarcas espanhóis, muito maior era o interesse de Portugal. Por isso, nem reconhecemos a soberania imperial de Afonso VII nem a dos imperadores romano-germanos, e pelo menos em duas ocasiões vitais foi a tese da soberania popular que foi invocada para travar pretensões externas.

Outra das consequências fundamentais da tese da soberania popular é a que se refere ao direito de resistência dos povos em relação à tirania e às leis injustas.

Vimos já várias vezes que Suárez utiliza sistematicamente a expressão transferir, e não conceder, para qualificar a natureza do acto mediante o qual a comunidade elege o soberano. Este problema reveste-se de evidentes consequências no caso da revocabilidade e do direito de revolta ou desobediência.

Uma vez que a comunidade transfere o poder, o soberano não pode dele ser privado, salvo com uma excepção: a de que o poder degenere em tirania, podendo a comunidade mover-lhe guerra justa.

Neste caso temos de distinguir várias situações. A primeira é a de um rei perverso que não obstante estabelece leis justas, ou seja, é mau como pessoa mas justo como rei.

Esta era uma situação interessante porque arrostava de frente com as teses do personalismo régio, tal como a vemos formulada por tantos dos nossos pensadores, que recusaram distinguir a pessoa e a instituição, estabelecendo uma relação de causa e efeito entre a pessoa do rei e os actos da sua administração. A este respeito Suárez entende que a relação não é causal mas de simples concomitância entre a maldade e a justiça da lei, não havendo assim relação directa com o poder em si mesmo que se encara num plano autónomo em relação à pessoa do soberano. Diz a propósito Suarez: «Muitos inconvenientes se seguiriam se o poder civil dependesse da fé e dos bons costumes particulares do príncipe, porque não haveria paz nem obediência no Estado e qualquer súbdito se julgaria no direito de julgar o seu superior e de lhe desobedecer, o que é um grandessíssimo absurdo. Por isso, ainda que um pecador mereça talvez ser privado do reino, enquanto não for privado dele por alguém que tenha poder legítimo para o fazer, continua a ser verdadeiro rei.» (*De Legibus*, III, XI, 10) Por extensão deste princípio podemos concluir, como de facto sucede, que, à luz do direito natural, a fé não é condição de exercício do poder, princípio que se revelou fundamental do ponto de vista do direito das gentes e das críticas às praxes coloniais, em que os jesuítas tanto sobressaíram.

Outra situação é a imposição de leis injustas, em que o rei exercita a sua maldade e a projecta no exercício do poder legislativo, faltando assim à essência da soberania. Neste caso invoca Suárez o princípio de que uma lei injusta não é verdadeira lei, reivindicando a doutrina da desobediência passiva, que encontramos também amplamente defendida em Portugal. Em todo o caso, em tudo o mais que seja conforme à honestidade e à justiça, deve o rei continuar a ser obedecido.

A terceira situação refere-se ao caso em que o rei é injusto quando ao modo como subiu ao trono, ou seja, não respeitando os títulos legítimos de aquisição a que acima nos referimos. Neste caso nem sequer se pode falar do poder do rei, mas sim de carência desse mesmo poder, pelo que em nada deve ser obedecido, pois não é rei. As leis que não procedem de um poder legítimo não são leis, ainda que a sua matéria não seja contrária à justiça, pois cumpri-las seria dar ocasião ao tirano ou ao usurpador para que se consolidadasse no trono. De igual modo, as leis que emanam de um poder legítimo, mas cuja matéria é contrária à honestidade e à justiça, também não são leis.

Mas posto isto, falta ainda a questão mais melindrosa: o direito de destituir ou de matar o tirano, defendida em Portugal por Velasco de Gouveia e na Companhia de Jesus pelo padre Mariana. Suárez aborda o assunto em três obras: no *De Legibus*, no *De Charitate* e na *Defensio Fidei*.

Na primeira das obras referidas aborda a questão com muitas cautelas, limitando-se a dizer que nos casos em que o corpo social ou a comunidade *não disponham*

de força suficiente para destituir o tirano, seria melhor tolerá-lo, obedecendo-lhe nas leis justas, tratando-se de uma situação de mal menor ser governada por ele do que carecer totalmente de uma direcção. Em todo o caso, o princípio da destituição estava enunciado, embora referido a uma situação de impotência do Estado, aproximando-se Suárez das mesmas cautelas que tivera S. Tomás ao abordar a questão.

Todavia, na *Defensio Fidei* escrita alguns anos depois contra o rei Jaime I de Inglaterra, volta a abordar o tema, embora, para seu próprio mal, desconhecesse que o Geral Aquaviva, em decreto de 1610, sem condenar a doutrina do tiranicídio, proibira que a mesma fosse abertamente defendida por escrito. Sucede porém que Suárez a defende expressamente no caso do tirano que adquire o poder por usurpação, e para os casos em que a sua tirania seja pública e manifesta, bem como para o tirano *quaod administrationem* (aquele que ocupando o poder mediante um título legítimo de aquisição, se desvia do fim para o qual a comunidade lho transmitiu e o reconhece), completando o que já deixara em aberto no *De Legibus.*

Naturalmente que tão difícil questão não poderia ser defendida sem cautelas. Por isso, a legitimidade do tiranicídio dá-se quando, perante uma situação de tirania pública e manifesta, não haja um superior a quem recorrer, quando não exista pacto de tréguas do tirano com a comunidade, e quando a república se não oponha expressamente.

OBRAS:

Opera Omnia, 23 volumes, Veneza, 1740-1741; Edição Vives, 26 volumes mais dois de índices, Paris, 1856-1861; *Conselhos e Pareceres,* 3 volumes, edição bilingue, Universidade de Coimbra, 1948; *Disputationes Metaphysicas,* 7 volumes, edição bilingue, Biblioteca Hispânica de Filosofia, Madrid, 1960-1967; *De Legibus,* 6 volumes, edição bilingue, Madrid, 1967-1969.

BIBLIOGRAFIA:

modos en Suárez, Madrid, 1949; Clemente Fernández, *Metafisica del Conocimiento em Suárez*, Madrid, 1954; Luis Cabral de Moncada, «O vivo e o morto em Suárez jurista», in *Estudos Filosóficos e Históricos*, vol. II, Coimbra, 1959; Rejo Willerius, *The social and political theory of Francisco Suárez*, Helsínquia, 1963; Jean François Courtine, *Suárez et le Système de la Métaphysique*, Paris, 1990; José Enes, «Francisco Suárez», in *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. IV, Lisboa/São Paulo, 1992; J. Pereira, «O integralismo existencial de Suárez — In Calumniatorem Doctoris Eximii», *Revista Filosófica de Coimbra*, 14 (1998); AA.VV., *Francisco Suárez. Tradição e Modernidade*, coord. de Adelino Cardoso, A. M. Martins e Leonel R. dos Santos, Lisboa, 1999.

Nona parte

Outras expressões da Escolástica

Capítulo Um

João de S. Tomás: relendo Aristóteles na segunda escolástica*

Paula Oliveira e Silva

I. Introdução

João de S. Tomás ([1]) é uma figura quase desconhecida na história do pensamento. Sendo certo que a leitura da sua vasta produção é porventura a melhor forma de avaliar o seu contributo no âmbito da Filosofia, torna-se todavia conveniente um breve excurso pelos elementos que a historiografia disponibiliza para situar este autor na cultura do seu tempo.

João nasce em Lisboa, em 1589, filho mais novo do casal Pedro Poinsot e Maria Garcês. O seu pai, austríaco, era secretário do Cardeal Alberto, Arquiduque da Áustria, sendo sua mãe portuguesa. Pedro Poinsot, obrigado a seguir o Arquiduque nas suas deslocações para Madrid e Flandres, terá entregue a educação dos seus dois filhos, Luís e João, aos familiares residentes em território português.

Tendo ingressado em Coimbra para realizar os seus estudos, João Poinsot obtém aos 16 anos o grau de bacharel em Artes. O *curriculum* escolar então em vigor era muito semelhante ao instituído por D. João III para o Colégio das Artes, sendo o magistério de Coimbra dos princípios do século XVII de predomínio jesuíta e marcado cunho aristotélico. Em 1559, os Estatutos da Universidade de Coimbra impunham como leitura quase exclusiva um extenso elenco das obras de Aristóteles ([2]), o mesmo que estará presente praticamente sem alteração quando, anos mais tarde, já em 1631, JST der início à edição do seu *Curso Filosófico*, onde compendia as suas *Lectiones* de Madrid-Alcalá. Por sua vez, o *Curso Filosófico Conimbricense* começara a redigir-se ainda ao tempo de Pedro da Fonseca, sendo de crer que João tivesse tido oportunidade de o consultar directamente. Contudo, o espírito do seu *Curso Filo-*

* Este trabalho foi realizado sendo a autora bolseira da FCT.

([1]) A partir de agora utilizaremos as iniciais JST para referir este autor.

([2]) Cf. A. Coxito, «Aristotelismo em Portugal», *Logos*, I, Verbo, 1997, p. 439.

sófico mantém-se intencionalmente à margem das polémicas que envolviam o aristotelismo conimbricense.

Se a primeira formação académica de João Poinsot se desenvolve sob a alçada dos Conimbricenses — tendo mesmo iniciado o bacharelato em Teologia nesta cidade, entre 1605 e 1606 — todavia, em 1607 dirige-se para Lovaina e ali prossegue os seus estudos.

João Peixoto — assim ficou conhecido na Bélgica — inicia-se como auditor das lições dadas por Tomás de Torres, frade dominicano proveniente do convento de Santa Maria de Atocha em Madrid, que viria a exercer influência decisiva quer no percurso vital de João Poinsot quer na sua carreira profissional. Com efeito, uma estreita amizade havia de se estabelecer entre Torres e Poinsot. Sob orientação daquele, o filósofo entrega-se durante dois anos ao estudo dos escritos de Tomás de Aquino, a fim de aprofundar o conhecimento da doutrina do Doutor Angélico.

Em 1608, Poinsot faz-se examinar em Lovaina com o objectivo de obter o grau de bacharel em Teologia, discutindo a questão do concurso divino sobre a liberdade humana, então objecto de acesas controvérsias.

Em 1609, quando Poinsot perfazia a idade de 20 anos, à hora de decidir sobre o rumo que imprimiria à sua vida e, com ele, ao seu percurso intelectual, tendo conhecido as posições filosóficas de jesuítas e franciscanos, opta por professar na Ordem dominicana, dirigindo-se para Madrid a conselho de Tomás de Torres. A instabilidade política reinante nos Países Baixos aconselhava vivamente esta deslocação para Espanha, onde João poderia prosseguir os seus estudos com maior serenidade.

Não obstante a preparação académica recebida em Coimbra e Lovaina, a Ordem dominicana exige-lhe que frequente todo o *curriculum* proposto para os seus estudantes, dispensando-o apenas da assistência às lições de Lógica, quer no que se refere ao conteúdo elementar das Súmulas quer quanto à Lógica avançada. Assim, em 1610, ao professar em Santa Maria de Atocha assumindo o nome de João de S. Tomás ([1]), o filósofo deparava-se com mais sete anos de aprendizagem, dos quais três seriam dedicados à Filosofia e quatro à Teologia se, como é de crer, ainda vigorasse a organização curricular promulgada por Sixto Fabri em 1585. A essa tarefa se entregou, portanto, entre 1610 e 1617 ([2]).

([1]) Comentam os editores do Prefácio da ed. Solesmes que o nome não era vulgar entre os padres dominicanos, pelo menos em Espanha. Mas na nota 1 assinala-se que o mesmo não acontecia entre os portugueses: «Id tamen apud Lusitanos non ita rarum fuisse animadvertit, R. P. Mortier, *Histoire des Maîtres Généraux de l'Ordre des Frères Prêcheurs*, t.v, p. 435 (Paris, 1911); cf. Echard, *Scriptores O.P.*, t. II, p. 935-936, *"In provincia Portugalliae..."*. (*Editorum Praefatio*, ed. Solesmes, I, 1931, p. VIIJ, n. 1).

([2]) *Ibidem*, n. 2: «*Si* Ratio studiorum, *a Magistro Sixto Fabri anno 1585 promulgata, etiam tum vigebat, integrum curriculum duobus Logicae, Philosophia tribus, Theologiae quatuor annis*

Terminado este período, é-lhe confiada a docência de Filosofia na escola do Convento, tendo sido transferido para Plasência entre 1620 e 1625, a fim de aí exercer actividade como professor de Teologia no priorato dos dominicanos [1]. Em 1625 regressa a Madrid, desta vez ocupando o cargo de regente do Colégio de S. Tomás na Universidade de Alcalá, onde tem oportunidade de travar amizade com Pedro de Tapia, seu confrade, encarregado desde há três anos de leccionar a cátedra de Vésperas de Teologia. Em 1627, a brilhante reputação de JST como docente faz que seja eleito para a cátedra de Vésperas de Teologia, em Salamanca, cargo que rejeita voluntariamente [2].

Em 1630, JST inicia a sua carreira pública na Universidade de Alcalá, tendo substituído Pedro de Tapia na cátedra de Véspera, quando este foi promovido para a cátedra principal de Matinas. É neste período que se desenvolve com maior pujança a actividade filosófica de JST. Uma das suas principais ocupações foi trazer à luz o resultado das lições de Lógica e de Filosofia Natural, em cuja redacção vinha trabalhando desde o início da docência de filosofia em Atocha, ou seja, havia cerca de 20 anos.

Desde agora é possível seguir o percurso das publicações da obra filosófica de JST dadas à estampa por iniciativa própria e em primeira edição, as quais respeitam a seguinte ordem:

Alcalá, 1631: *Ars Logica* (I Parte)
Alcalá, 1632: *Ars Logica* (II Parte)
Madrid, 1633: *Philosophia Naturalis* (I Parte)
Alcalá, 1634: *Philosophia Naturalis* (III Parte)
Alcalá, 1635: *Philosophia Naturalis* (IV Parte) [3].

A matéria do *Curso* segue fielmente uma certa tradição herdada da escolástica medieval, na medida em que se propõe comentar as obras de Aristóteles e de Porfírio, no que à Lógica se refere, e de novo as do Estagirita, no que diz respeito

absolvebatur. Joannes itaque, a Summulis Logicâque tantum immunis, septem annos Philosophiae ac Theologiae auditor adhuc fuisset: quod vix credibile arbitramur.»

[1] Cf. *Ibidem*, p. VIIJ; Apendix IV, p. LV, e Apendix VI, p. LXJ.

[2] Cf. *Ibidem*, p. XIV, n. 3; p. IX; Apendix VI, p. LXJ, n. 5.

[3] Em 1640, JST reedita em Madrid a Parte II da sua *Ars Logica*, acrescentando-lhe um novo Prefácio. Aqui termina o percurso das edições em vida deste filósofo. A designação genérica de *Curso Filosófico* atribuída aos volumes que foram publicados ainda sob a direcção do próprio autor surge, pela primeira vez, na primeira edição completa da obra (Roma, 1637--1638) mas apenas aplicada aos volumes da *Philosophia Naturalis [Phil. Nat.]*. Não se sabe se o título foi atribuído por JST ou se ele se deve à iniciativa do editor. J. Deely em *Tractatus de Signis. The Semiotics of John Poinsot*, Univ. of California Press, 1985, p. 399, n. 5; p. 404, n. 10, recolhe informação e discute o estado da questão.

à Filosofia Natural. Nenhuma inovação se descobre na orgânica do *Curso*, a qual reflecte também o entendimento institucional sobre aquilo em que consiste a Filosofia em Madrid-Alcalá: uma introdução à Teologia, uma disciplina ao serviço da Ciência Sagrada, cujo objectivo primordial é o de exercitar o espírito através do estabelecimento das regras de bem pensar, no caso da Lógica, e da compreensão da estrutura do universo em função dos princípios metafísicos do ser e da essência, no caso da *Phil. Nat.* Desde esta perspectiva, meramente extrínseca, o *Curso Filosófico* de JST nada acrescentaria à concepção de Filosofia radicada na escolástica medieval, objecto de controvérsia já desde a fundação das universidades no século XIII e alvo de cerradas críticas um pouco por toda a Europa por parte dos movimentos humanistas da Renascença.

A este olhar, a proposta de JST, no que à Filosofia diz respeito, dir-se-ia até padecer de um certo anacronismo e situar-se numa perspectiva reaccionária, na medida em que critica mesmo autores seus contemporâneos lentes em Coimbra, como Francisco Suárez, ou em Évora, como Luis Molina, pelo facto de, não obstante seguirem a metodologia escolástica, se distanciarem marcadamente do aristotelismo de filiação tomista.

Nas breves palavras de estilo sóbrio e escorreito que, no *Prólogo* à primeira edição da *Prima Pars* da sua *Ars Logica*, JST dirige ao leitor, revela-se a sua aspiração fundamental, aquela que parece, afinal, ter constituído a razão de ser da sua existência, como frade, professor e, finalmente, confessor e conselheiro régio. Dois aspectos são aí de salientar: o desejo expresso de seguir em tudo o sentir de S. Tomás, extensivo quer ao âmbito da Lógica quer à Filosofia Natural, e o facto de, ao assumir esta filiação, não pretender alimentar discórdias e rivalidades mas avançar na investigação da verdade, a qual, como faz questão de esclarecer, diz respeito à doutrina e não às pessoas. No seu magistério, JST procura que, no âmbito da actividade filosófica, os estudantes se firmem na busca da força da verdade, evitando que se escondam à sombra de argumentos de autoridade. Para tal, mais do que à pessoa do Angélico, propõe-se ser fiel às posições filosóficas de Tomás de Aquino, pois em seu entender é nelas que melhor se revela a energia da verdade buscada. As palavras do referido *Prólogo* confirmam as afirmações de João Quétif — um dos primeiros biógrafos de JST — no que concerne à sua concepção da pedagogia: «Nenhuma contenda, nenhum desprezo, desdém ou intimidação austera e severa de Mestre lhe foi vista; e nem mesmo quando na discussão, casualmente, as palavras dos outros eram mais impertinentes, ele retribuía da mesma moeda ou se encrespava. Deixava-se rebaixar a ele próprio, mas não à verdade.» (1)

---

(1) *Synopsis Vitae Joannis a Sancto Thoma Auctore Jacobo Quetif*, Solesmes, I, Apendix III, 1931, p. XLI, n. 32.

No exercício da sua actividade docente, João procurou sempre evitar a polémica, superando os conflitos e susceptibilidades entre os estudantes em face das posições dos diferentes autores. O seu objectivo era empenhar todas as forças por alcançar o que compreendia ser o objecto próprio do entendimento e da actividade intelectual, o fim final de todo o saber: a verdade, conquistada em si mesma e para lá das contingências do espaço e do tempo.

Desta feita, considerando o conceito que este autor tem da Filosofia e atendendo ao seu percurso pessoal, não é possível deixar de reflectir sobre uma questão de carácter extrínseco, antes de apurar alguns aspectos essenciais da sua obra.

1. A questão da nacionalidade

Os dados biográficos que acompanham o percurso intelectual de JST, ponderados *a simultaneo* com os elementos disponibilizados pela historiografia para o período que baliza o seu nascimento e morte (1589-1644), poderiam fazer supor que este filósofo padecera a mais profunda crise de identidade. Todavia, se há vestígios de uma tal crise, ela não emerge na sua vida e obra mas porventura na mente de qualquer hermeneuta contemporâneo que interrogue a identidade nacional de JST.

JST nasce em Lisboa, estuda em Coimbra, prossegue investigação teológica em Lovaina, terminando-a em Madrid onde inicia a sua tarefa de docência, a qual se reflecte numa vastíssima produção literária, com uma difusão de considerável volume. Com efeito — e atendendo somente às edições do *Curso Filosófico* — entre 1631 e 1937 a obra conhece nove edições completas, respectivamente em Alcalá, Roma, Colónia — duas edições, tal como em Lyon — Bolonha, Paris e Turim ([1]).

Não obstante a indiscutível naturalidade portuguesa de JST, a conjuntura histórica determina como um facto que todo o seu labor literário foi produzido fora da raia do Portugal do século XVII e, mais ainda, no período em que o nosso país esteve sob domínio político da Coroa espanhola.

Vem a este propósito recordar o que regista o autor do *Prefácio* da ed. Solesmes no Tomo I do *Curso Teológico*: «Quétif já advertia que o que ocorrera com Homero em tempos de outrora acontece agora com JST, concretamente o facto de muitos povos o reclamarem como um dos seus. Esta disputa ainda não chegou ao seu termo, bem pelo contrário, uma vez que hoje se gera a maior das confusões, sendo ele disputado não só pelos Espanhóis, Belgas, Franceses, Austríacos e portugueses, mencionados por Quétif, mas também por Húngaros e Burgúndios, com-

([1]) Cf. J. Deely, *op. cit*, p. 396. Excluímos a referência às edições parciais.

pletando-se assim o número de sete que, tal como no caso de Homero, disputam a nacionalidade daquele autor.» [1]

A questão é, sem dúvida, bastante complexa. Se considerarmos que, quando JST nasce, Portugal cai sob a dominação espanhola, que o seu pai é um dos braços direitos do delegado do rei de Espanha em Portugal e que João não só não se manifesta contra o domínio espanhol mas assume, em 1643, o cargo de confessor e conselheiro régio, morrendo quando acompanhava o rei Filipe IV nas lides contra a revolta de Catalunha, torna-se difícil não o considerar *Hispanum*, seguindo o parecer do autor do Prefácio da ed. Solesmes [2].

Todavia, por si só, estes factos não permitem esclarecer o modo como JST encara o problema da sua nacionalidade. É um facto que se refere aos feitos portugueses em terras de África como às «*aventuras dos nossos*» (cf. *Cursus Theologicus, Tractatus de Opere Sex Dierum*, Solesmes, V, p. 878). Todavia, a expressão permite uma leitura nos dois sentidos, pois «os nossos» tanto podem aí ser os portugueses como os espanhóis, sob cujo domínio aqueles se encontram quando João redige este *Tratado*. Por sua vez, o facto de JST ter exercido o cargo de confessor e conselheiro régio em 1643, servindo directamente os interesses da coroa espanhola, não denota uma tomada de posição política, se atendermos às condições que envolveram esta nomeação.

Sabemos que em 1643, aos 54 anos, JST é chamado a Madrid por Filipe IV para assumir o cargo de confessor régio, tendo então advertido o rei de que pondere bem esta escolha, pois terá de ouvir a verdade e segui-la no menor detalhe. De contrário, JST não poderá assumir tal ónus. O Núncio Apostólico, conhecendo as intenções do rei, insiste com João, mas é Filipe quem reconsidera, dizendo-lhe que regresse a Alcalá. JST segue a ordem de bom grado, na esperança de não mais ser importunado com tal proposta. Todavia, a 20 de Maio do mesmo ano recebe uma carta régia ordenando-lhe peremptoriamente que abandone Madrid e assuma os deveres de conselheiro e confessor régio. O relato da sua reacção é transmitido por Didacus Ramirez, seu amigo, confrade e primeiro biógrafo, com o realismo da testemunha ocular: «[João] leu a carta em silêncio. Os seus lábios empalideceram, a língua e os olhos estremeceram e, de coração consternado, quebrou o silêncio pronunciando estas palavras: *Meus irmãos, a minha vida chegou ao termo: estou morto, rezai por mim*» [3]. Estas palavras não revelam apenas o seu estado de espírito ao ingressar na Corte assumindo um cargo de necessária transcendência política e num momento tão conturbado, mas encobrem algo de premonitório: efectivamente, JST morreria pouco tempo depois, a 17 de Junho de 1644, assolado pela febre.

[1] Cf. *Editorum Praefatio*, ed. Solesmes I, 1931, p. LXXXVI.
[2] Cf. *Ibidem*, p. LXXXXVI; V. t. J. Deely, *op. cit.*, pp. 422-423, n. 32.
[3] Ed. Solesmes, I, 1931, Apendix I, pp. XXXVIJ-XXXVIIJ.

Não obstante o contexto em que decorre a sua vida e obra, diversificado política, cultural e geograficamente, não se vê que JST padecesse qualquer crise de identidade. Como docente e filósofo, o seu objectivo é o de avançar na investigação da verdade, a qual, como faz questão de esclarecer, diz respeito à doutrina e não às pessoas: «[...] o conhecimento», escreve «instala-se mais à vontade quando se estuda não tanto em termos do conteúdo de autores ou de autoridades mas com o fim de lutar apenas pela verdade» ([1]). Ora, a procura da verdade não se compadece com fronteiras geopolíticas e a tarefa de construir cultura não confina necessariamente com os limites de um determinado país.

Com efeito, a busca da identidade nacional, constituindo por si só um problema filosófico, torna-se de extrema dificuldade quando se aplica ao caso concreto de JST. Este facto equaciona-se directamente com o modo como JST entende o exercício da filosofia, ao qual une um certo sentido de missão, vendo nele a expressão de uma vontade significada de carácter transcendente. Para este filósofo, o *munus docendi* — a sua tarefa de professor e homem de cultura — não se compadece com fronteiras territoriais. Por outra parte, é difícil acreditar que o problema das filosofias nacionais se erguesse como questão para um homem que vive tempos anteriores à emergência das nações como Estados de Direito, tal como as entendemos actualmente. Com efeito, enquanto Didacus Ramirez caracterizara o seu confrade como «uma única pessoa com muitas tarefas, servindo Deus, o Rei e o Mundo: Deus com o espírito, o Rei com a vida, o Mundo com os escritos» ([2]), Deely chega a afirmar que JST não pertence a nenhuma nacionalidade ([3]).

Não obstante ter nascido em território português, a identidade nacional de JST constitui um problema que envolve algum embaraço, a propósito do qual escreve Deely: «Até ao momento a situação é complexa e — se bem que seja menos Português que Espanhol — vê-se que nenhuma categoria moderna de Nação contempla este caso extraordinário. Por nascimento e educação tem sido identificado com Espanha; por família e estudos prende-se a uma extensa Europa; pelos seus escritos, une-se ao mundo latino de uma primitiva e universal cristandade.» ([4])

JST torna-se, assim, um caso paradigmático do imbróglio que envolve quem queira equacionar o problema da relação entre Filosofia e nacionalidade a partir do hodierno conceito de Estado, incorrendo em anacronismo e arriscando-se a esvaziar o seu património cultural de autores e obras que com ele entretecem e constroem um destino comum.

([1]) Cf. *Auctoris in universam Logicam praefatio*, Reiser, I, p. 1.
([2]) *Vita Joannis...*, Solesmes, I, 1931, p. XL.
([3]) Cf. J. Deely, *op. cit.*, p. 422.
([4]) J. Deely, *op. cit.*, p. 423, n. 32.

2. Em confronto com os novos tempos

O objectivo filosófico e a atitude serena do magistério de JST contrastam amplamente quer com o ambiente político e social que o rodeia quer com a evolução cultural, iniciada pelo humanismo renascentista, numa Europa impregnada de querelas onde religião e cultura surgem frequentemente em amálgama, conturbada com as descobertas no âmbito das Artes ou Ciências e, designadamente, atribulada, na sua multi-secular tradição aristotélica, pelos recentes contributos para o conhecimento do universo no contexto da Matemática, da Física, das Ciências da Natureza ou da Astronomia. Obviamente, ante os novos posicionamentos das ciências, nem a Filosofia nem a Teologia poderiam ficar incólumes, uma vez que ambas se constituem como parcelas do saber humano e como disciplinas fundacionais na orgânica das próprias instituições universitárias.

Não é de crer que JST desconhecesse a actividade filosófica e científica que se vinha a processar numa direcção inversa à da sua proposta. Por uma parte, João movia-se no meio intelectual mais pujante da sua época e no coração do Reino que, então, alcançava porventura maior extensão territorial, mantendo relações políticas, diplomáticas e culturais com praticamente todas as regiões da Orbe conhecida. Por outra, sabemos que JST deu o seu assentimento para a publicação da sexta edição (1632) e da sétima (1640) do *Index* de Livros Proibidos ([1]), pelo que estaria informado, mesmo que sumariamente, do conteúdo veiculado por esses escritos.

Igualmente, de acordo com as datas supra-referidas para a publicação da *Phil. Nat.*, é possível comprovar que existe uma lacuna nos comentários deste filósofo ao *Corpus aristotélico.* De facto, entre a I Parte da *Filosofia Natural* — que trata do Ente Móbil em Comum e na qual se comentam os oito livros que compõem a *Física* do Estagirita — e a III Parte da *Phil. Nat.* — que se ocupa do Ente Móbil Corruptível e na qual se comentam os tratados aristotélicos *De Generatione et Corruptione,* acrescentando-se um *Apêndice* de comentário a *De Meteoris — não existe uma II Parte.* O Comentário de JST aos livros *De Coelo et Mundo* de Aristóteles, onde se deveria tratar do *Ente Móbil Incorruptível que é o Céu,* é completamente omisso, e cremos que não sem prévia deliberação.

Na tentativa de solucionar este mistério, a edição Reiser ([2]) pretende encontrar no *Curso Filosófico* quatro referências explícitas e uma ambígua que fariam supor a existência de um manuscrito, anterior a 1634, contendo os comentários do filósofo a *De Coelo et Mundo,* e conclui: «É possível que esteja sepultado na biblio-

---

([1]) Cf. ed. Solesmes, I, 1931, p. IX e notas 2-4.
([2]) Cf. *Prefácio,* Reiser, I, p. V-VI.

teca de algum convento ou capítulo de Espanha algum pequeno livro manuscrito por João para as suas aulas. Quem ousará afirmar se algum dia se dará esta ressurreição do sepulcro?»

A posição de John Deely é, neste sentido, mais reservada, ao mesmo tempo que procura apoiar-se em argumentos mais sólidos. Na primeira nota do seu *Posfácio*, Deely refere-se à tradição manuscrita do legado de JST, começando por sublinhar que a descoberta da imprensa marca uma profunda divergência entre a tradição de texto na passagem do mundo medieval para os novos tempos. Do ponto de vista deste investigador americano, não há dúvidas significativas quanto ao legado de JST ([1]), pelo que reduz *apenas a uma* as cinco presumíveis referências apontadas pelo *Prefácio Reiser* sobre a presença, na obra de JST, da famosa controvérsia do século XVII em torno da natureza e movimento dos astros. Trata-se de uma breve passagem que Deely identifica na Parte I da *Phil. Nat.*, q. 23, a.2. As dificuldades (neste caso, sobre o tipo de movimento dos projécteis) são analisadas de acordo com o método escolástico das *quaestiones*: o recurso aos argumentos a favor e contra, propostos pela tradição; o apelo à autoridade — no caso, Tomás de Aquino — e a proposta de solução, sintetizando a polémica e enunciando a posição pessoal.

A referência às opiniões de Copérnico surge, efectivamente, ao investigar de que modo os impulsos que movem os projécteis produzem corrupção. Na sequência de Aristóteles, as posições tradicionais explicam o movimento dos corpos terrestres com base nos princípios metafísicos do acto e da potência. É o maior ou menor peso que faz que os corpos tendam para um lugar natural, na relação que estabelecem com a energia dos outros elementos que compõem o globo terrestre, tais como o ar. Alguns filósofos chegam a responder que a corrupção dos projécteis é causada pela resistência da terra que impede o movimento impresso no corpo projectado. Outros negam mesmo qualquer movimento da terra, pelo que rejeitam que ela possa ser causa da corrupção dos corpos, «pois a terra não está entregue ao seu próprio peso, como se balançasse, mas sim como a um centro, no qual descansa perfeitamente e sobre o qual se funda a sua própria estabilidade» (*Phil. Nat.*, I, q. 23, a.2: Reiser, II, 474, a30). Por isso, só se há-de mover com uma força intrínseca e violenta (o caso dos terramotos: cf. *Phil. Nat.*, III, *Tractatus de Meteoris*, IX, cap. 1: Reiser, II, 883, a1b50/884, a1b45), o que não acontece com as pedras que caem na terra, ou com qualquer outro peso. Os corpos movem-se precisamente por lhes ser impresso um movimento contrário ao seu natural e, em qualquer caso, o movimento tem sempre como ponto de referência esse elemento *estável* e *imóvel* a que chamamos *Terra*.

([1]) J. Deely, *op. cit.*, p. 394, n. 1.

Até aqui o filósofo apenas expôs as teorias geocêntricas de herança ptolomaica. Todavia, como por exigência de honestidade intelectual, escreve: «Acrescento a opinião que corre nos nossos tempos de um certo Copérnico e de outros, acerca do movimento giratório natural da terra.» O filósofo não vai mais além da pura enunciação, recorrendo ao argumento de autoridade: «[esta opinião] foi condenada por um édito da Sé Apostólica por Paulo V, e de novo, como ouvi de fonte fidedigna, por Gregório XV. A opinião acerca de qualquer movimento da terra, mesmo o da vibração foi condenada por ser contrária a vários lugares da própria Escritura» (*Phil. Nat.*, I, q. 23, a.2: Reiser, II, 474, b1-15). Nada mais se acrescenta. O recurso à autoridade eclesiástica em matéria de ciência física revela que o nosso autor é, neste aspecto, filho do seu tempo, confundindo o domínio específico das ciências naturais e o da exegese bíblica. Deste modo, e no que se refere às descobertas no domínio da física experimental, então embrionária, confunde igualmente o valor epistemológico da fé, inerente ao saber científico, e o da mesma dimensão pística, indispensável ao exercício da Ciência Sagrada.

O Comentário a *De Coelo et Mundo* está ausente do *Curso Filosófico* de JST e não é possível decidir se o autor tinha em mente diferir a sua redacção ou se, por relegar o assunto para o foro da autoridade eclesiástica, não teria sequer intenção de introduzir a temática no âmbito das suas lições de filosofia. Seja qual for a explicação para esta lacuna, ela confirma as nossas convicções iniciais. Por um lado, João esquiva toda a polémica para se ater apenas àquilo que considera doutrina segura, discutindo-a dentro dos parâmetros da mais estreita fidelidade à sua opção radical pela filiação tomista. Por outro, é óbvio que a sua Filosofia tem em vista a Teologia e as questões de mecânica ou física pouco lhe importam na consecução desse objectivo.

No caso dos Comentários à *Física* aristotélica, a preocupação fundamental do filósofo estriba em mostrar como a composição hilemórfica, defendida pelo Estagirita e interpretada pelo Doutor de Aquino, ressalva a dependência fundamental dos entes em relação ao Ser, pela defesa irrecusável da presença do acto de ser através da forma.

Por seu turno, a posição epistémica de JST, resumindo a sua atitude ante o saber, encontrar-se-á porventura no parágrafo com que encerra os seus tratados de Lógica: «No final deste artigo torna-se claro como, no que respeita à ciência, tal como ela nos é apresentada actualmente, não só se encontram demonstrações mas também muitas opiniões. No que diz respeito àquelas coisas que caem sob o domínio da opinião, o hábito da ciência não se lhes destina, porque na verdade tais opiniões não pertencem à ciência no que se refere ao assentimento que lhe é próprio. Ainda que versem sobre a mesma matéria da ciência e sejam tratadas pela mesma ciência, elas geram hábitos distintos.» (*Logica*, II, q. 27, a.2: Reiser, I, 839,

a8b10) A ciência é aqui identificada com o resultado da aplicação da Lógica aristotélica aos problemas que a Filosofia enfrenta quando estabelece o diálogo entre a tradição de comentário do Angélico aos textos do Estagirita e o depósito da revelação cristã. O saber filosófico não se há-de construir sobre opiniões mas sobre a ciência assim entendida, sendo esta a qualidade do espírito que se obtém como efeito da dedicação ao exercício moroso da demonstração, finalidade específica da *Lógica*.

Por sua vez, os comentários que integram a *Phil. Nat.* elaboram uma interpretação onde o Universo e o Homem são concebidos em termos de uma relação causal de dependência ontológica face ao Princípio Supremo de Existência — Deus, que vem a ser o objecto próprio do conhecimento quer da Metafísica quer da Ciência Sagrada.

A *Lógica* e a *Filosofia Natural* surgem, assim, como disciplinas propedêuticas à Teologia, na sequência da tradição escolástica e, muito particularmente, na esteira do princípio tomista que postula a perfeita harmonia entre a razão humana — o seu objecto próprio e os resultados da sua investigação — e a fé, divina e revelada, tal como é proposta pela revelação, resguardada pela depósito da Tradição e confirmada pelo Magistério eclesiástico como objecto de firme adesão.

3. A Filosofia na ordem dos saberes

Tendo em vista estes objectivos para a Filosofia, JST recorre aos comentários de Aristóteles sobretudo recolhidos nas *lectiones* de Tomás de Aquino sobre as obras do Estagirita, na *Suma Teológica* e nas *Quaestiones Disputatae*.

No seu *Curso Filosófico*, JST procura recuperar o Aristóteles ortodoxo de filiação tomista, na intenção de encontrar uma Filosofia do Ser que sustente a Ciência Sagrada e permita uma leitura em fidelidade à doutrina recém-esclarecida em Trento com o objectivo de fazer face, concretamente no âmbito teológico, às polémicas originadas pelas propostas de Reforma provenientes dos ciclos protestantes.

Observando a estrutura do *Curso Filosófico* verifica-se que ele se organiza no intuito de comentar a totalidade da obra do Estagirita. Todavia, quando nos abeiramos do seu conteúdo explícito, deparamos com *o Aristóteles de Tomás de Aquino*, isto é, com aquelas posições que, concretamente no campo da Metafísica e da Filosofia do Conhecimento, foram defendidas explicitamente pelo Doutor Angélico e refutadas já pelos seus contemporâneos mas, sobretudo, pelas posições filosóficas que viriam a ser sustentadas pelos filósofos posteriores. A obra do Estagirita surge, assim, quase como a figura de fundo que estabelece a organização formal do

Curso, mas são as teses de Tomás de Aquino — corroboradas pelas autoridades da designada escola tomista — as que presidem a toda a exposição.

A originalidade deste filósofo que se inscreve no período designado de Segunda Escolástica — e, em nosso entender, aquele aspecto onde reside a sua maior fecundidade — é o facto de ter tornado Tomás de Aquino um interlocutor válido no debate das dificuldades propostas pelas teses coevas de JST, nomeadamente no âmbito da metafísica e da gnosiologia, geradas, sobretudo, pelas posições de filiação terminista que atribuíra, por razões de coerência com os seus princípios, o primado à Lógica sobre a Metafísica.

No *Proemio* à I Parte da *Phil. Nat.*, JST escreve: «Se considerarmos a Filosofia em toda a amplitude do seu significado, ela abarca toda a ciência. Na verdade, diz-se *Filosofia* como quem diz amor ou amizade ao saber. Por este motivo S. Tomás chama sabedoria humana à Filosofia. E assim *a Filosofia é uma ciência genérica que abarca em si toda a ciência que se pode adquirir naturalmente*, principalmente de carácter *especulativo*. Pertence-lhe propriamente o amor à ciência porque nela o mesmo é saber e amar. [...] Aristóteles enumera três tipos de saber especulativo, e S. Tomás segue o Filósofo [...]: a Ciência Natural, a Matemática e a Metafísica. Na verdade, também coloca aí a Lógica, mas num plano secundário, pois ela não trata das realidades sobre as quais se há-de especular mas funciona como um instrumento da especulação.» (Reiser, II, 3a1-25; sub.n.)

A Filosofia é aqui entendida como uma ciência genérica de carácter especulativo que abarca tudo o que a razão humana pode conhecer. Para obter a distinção entre os graus de ciência, ao comentar os *Analíticos Posteriores* JST discutira qual a pedra de toque que estabelece a diferença entre os saberes e definira três pontos, de acordo com o sentir de S. Tomás: 1) A ciência especulativa tem por objecto a verdade precisamente como aquilo que é cognoscível; A dificuldade aqui estriba em assinalar as diversas espécies de cognoscibilidade. 2) A ciência é um hábito. Portanto recebe a sua espécie própria do objecto a que se dedica, sendo necessário estabelecer uma relação adequada entre a unidade e a distinção da potência, e a unidade e distinção do objecto. Neste aspecto, a dificuldade vem a ser a de determinar qual o objecto próprio do conhecimento, e a discussão vai estabelecer-se em torno da definição do primeiro objecto conhecido e da função a atribuir ao intelecto agente neste processo; 3) Por último, assume-se que a especificidade de cada ciência não resulta da unidade ou distinção do objecto *in esse rei* mas *in esse objecti*. A dificuldade, aqui, exige que se esclareça a distinção entre o objecto material e o objecto formal do conhecimento (cf. *Logica*, II, q. 27, a.1, Reiser, I, 818b1-45/819a1-10).

Entre as possibilidades de solução, a posição defendida será, obviamente, a da escola tomista. A unidade ou diversidade das ciências estabelece-se em função do diferente modo de abstracção da matéria, sendo esta noção aqui entendida não

como uma operação do entendimento mas como o grau de imaterialidade inerente ao próprio objecto de conhecimento. Assim se geram as três ciências ou saberes: a Física, a Matemática e a Metafísica.

Não basta definir o objecto de que trata uma ciência para a distinguir de outras, pois muitas ciências podem tratar do mesmo assunto. Importa discerni-las através do seu objecto formal, tratando de identificar exactamente a perspectiva da razão a partir da qual um determinado assunto é examinado. O critério para encontrar essa condição formal do objecto é o grau de imaterialidade ou abstracção que se exige para o analisar: o que define os graus de imaterialidade que pode adquirir uma coisa abstraída é o termo *ad quem* da relação cognitiva. De facto, a nossa ciência nunca é *das coisas enquanto tais* mas enquanto *conhecidas formalmente por nós.*

JST sabe que no processo de aquisição e elaboração das ciências nunca se dá uma perfeita conformidade entre as próprias coisas e o conhecimento que temos delas, ainda que este seja adequado. O conhecimento directo da realidade é próprio da ciência infusa e não daquela que, como a Metafísica, procede por demonstração. No caso da ciência infusa, o conhecimento da espécie de cada coisa gera uma ciência distinta. Por isso não há necessidade de encontrar unidade no objecto desse tipo de ciência, visto que nela os saberes não se entrecruzam: cada experiência cognitiva é uma ciência própria e específica de uma realidade singular. Ora este modelo de conhecimento não corresponde à especificidade da razão humana. No seu exercício natural e habitual, ela procede gradualmente da realidade imperfeita para a perfeita, da composta à simples.

No caso concreto da *Filosofia Natural*, o seu objecto formal é *o ente móvel*. Ela vem, assim, a identificar-se com uma parte da Filosofia e por isso é com plena legitimidade que ocupa dois terços do *Curso Filosófico*. Para além desta ciência, restam a *Metafísica* e a *Teologia*, que especulam sobre Deus, a primeira analisando-o como a suprema razão de ente, separando a realidade criada da incriada, a segunda estudando-o como objecto conhecido pela luz divina proveniente da revelação. No conjunto dos saberes há ainda a considerar a *Matemática*, que se ocupa da quantidade, e a *Lógica*, cuja função na produção do saber é meramente instrumental (cf. *Logica*, II, q. 27, a. 1: Reiser, I, 820b15-822a5).

Este excurso pela divisão das ciências tal como JST as concebe, esclarece, também, a finalidade dos seus escritos filosóficos. Com efeito, é o discurso teológico que se quer alcançar e rectificar face ao que JST considera perspectivas menos dotadas de sentido e menos favoráveis à inteligência da verdade. Por isso é frequente que, ao desenvolver as questões do seu *Curso Filosófico*, mesmo ao tratar de distinções meramente formais — diríamos até barrocas, pela exaustão analítica — o leitor seja defrontado, quando menos o espera, com temáticas específicas de Teologia Dogmática, Cristologia ou Sacramentária.

Não deixa de ser curioso que este filósofo exponha tantas regras para encontrar o lugar próprio de cada saber e, simultaneamente, redija com tanta liberdade, extravasando as próprias grelhas enunciadas. É por isso que os objectivos da sua *Phil. Nat.* como os da *Lógica* ultrapassam largamente os limites estabelecidos formal e curricularmente para estas disciplinas.

Se, como nos diz, a *Metafísica* se ocupa de Deus enquanto permite separar a realidade criada da incriada e atingir aquela noção como a suprema razão de Ente, a *Filosofia Natural* ocupar-se-á de estabelecer as mediações, analisando a estrutura do ente móbil em todas as suas expressões. JST assume que a sua *Phil. Nat.* é exactamente isso — *Filosofia* — pois de acordo com a concepção aristotélica trata dos corpos naturais e do movimento.

É longo o excurso da q.1 da I Parte da *Phil. Nat.*: *Da Ciência da Filosofia e da Ordem de Conhecer*. O objectivo parece ser o de esclarecer definitivamente que não se trata aqui de uma *Física* que estuda os corpos enquanto dotados de extensão e movimento — como se propunham fazer as novas concepções emergentes que dariam lugar à Física moderna — mas de uma *Filosofia* que estuda o ente numa perspectiva peculiar: a de sofrer alterações na sua estrutura hilemórfica.

Se JST se esforça por diferenciar a sua Física das propostas modernas, no âmbito da Lógica a insistência vai no sentido de se distanciar daqueles que a consideram uma ciência absoluta. A Lógica, repete insistentemente, é apenas um saber instrumental que deve orientar e modelar o espírito na arte da argumentação mais do que na Dialéctica. Por isso, na sua *Ars Logica*, privilegia a silogística, afirmando que a dialéctica mais serve para confundir os espíritos dos estudantes do que para os trabalhar no sentido da busca da verdade. Igualmente, é no âmbito da Lógica que encontraremos as respostas para algumas questões fundamentais propostas à teoria do conhecimento.

Efectivamente, o *Curso Filosófico* de JST comporta uma unidade de espírito e de objectivos para a qual o elenco das obras de Aristóteles serve mais como estrutura formal do que como objecto de comentário real e directo. Pela unidade dos problemas e das conclusões não parece possível uma leitura desintegrada das questões aí abordadas, sob pena de se obter uma visão desfocada do pensamento de JST. Este facto, a que se acrescem a complexidade das questões, a robustez da obra, a ausência de traduções credíveis, o permanente confronto que JST estabelece com a tradição medieval e com os filósofos seus contemporâneos que construíram sistemas de igual envergadura, como é o caso de Fonseca ou Suárez, seus interlocutores privilegiados, tornam a tarefa de compreender o contributo deste filósofo para a história do pensamento num gigantesco empreendimento e num verdadeiro cavalo de batalha.

II. O realismo de João de S. Tomás

A obra de JST é demasiado vasta para que dela se possa operar uma síntese eficaz e esclarecedora.

Enquanto comentador de Aristóteles, este filósofo inscreve-se num período de charneira entre a designada Idade Média e o início dos tempos modernos. Na medida em que os seus textos estabelecem um confronto permanente entre as escolas escotista e tomista detendo-se, por vezes, também na crítica aos *nominalibus* (sobretudo quando comenta as *Categorias* e o *De Interpretatione*), a sua obra convida a uma compreensão das principais posições defendidas no âmbito da metafísica e da teoria do conhecimento por autores da Baixa Idade Média, com peculiar atenção para Escoto, Durando e Ockham. Por sua vez, é no diálogo com os seus contemporâneos, comentadores de Aristóteles e de Tomás de Aquino, que se constrói o discurso filosófico e teológico de JST. Assim, uma leitura da sua obra pode esclarecer os principais pontos de convergência e divergência nas interpretações de autores como Pereira, Fonseca, Suárez, Bañez, Sotto ou Molina, no que se refere à leitura de Aristóteles e no confronto com os comentários do Angélico.

Do mesmo modo, do resultado da leitura dos comentários de JST a Aristóteles e à tradição que os acompanha abrem-se alternativas de interpretação ante os sistemas filosóficos desenvolvidos pela designada filosofia moderna, nomeadamente quando confrontamos aqueles primeiros com a natureza do *cogito* cartesiano ou com a proposta do sujeito transcendental kantiano, estabelecendo, esta última, limites bem determinados para o conhecimento, em particular no que se refere ao objecto da Metafísica. Por sua vez, os desenvolvimentos de JST acerca do carácter intencional do conhecimento e da estrutura da significação podem elucidar fecundamente alguns sistemas contemporâneos da filosofia da linguagem, como John Deely tem vindo a evidenciar desde 1969. Todavia, no nosso século foram sobretudo os pensadores da designada filosofia neotomista que estabeleceram uma linha de continuidade entre a tradição de comentário a Aristóteles e o pensamento de JST, com vista a recuperar a concepção da filosofia como instrumento da teologia. Nesta medida, Gilson e Maritain apelaram para as virtualidades do pensamento de JST no sentido de superar um certo cansaço proveniente das designadas filosofias do sujeito em favor de um realismo metafísico que devolva à razão humana a capacidade de se abeirar do real tal como ele se lhe disponibiliza.

A I Parte da *Phil. Nat.* de JST abre com uma questão aparentemente formal e sem demasiada transcendência para compreender a estrutura do ente móbil. Ao tratar da «ciência que é a Filosofia e da ordem de conhecer», JST investiga nos três primeiros artigos se o ente móvel é o objecto formal da Filosofia, se a Filosofia é uma ciência única (ou composta, sendo ela própria parte de outra ciência a que se

deva subordinar) e, por último, *se aquilo que o nosso intelecto conhece em primeiro lugar é o mais universal e, portanto, precisamente o próprio ente* (cf. *Phil. Nat.*, I, q.1, a.3: Reiser, II, 20a5).

JST abre, assim, a sua exposição sobre a *Filosofia Natural* abordando uma das questões mais controversas da tradição escolástica. Por seu turno, a posição que ele próprio assuma no contexto da discussão determinará a sua perspectiva em face dos demais grandes temas da herança filosófica, de entre os quais salientamos a decisão sobre o modelo a adoptar para definir o processo de conhecimento, a possibilidade de construir um saber sobre o ente enquanto princípio supremo de realidade ou a discussão sobre as condições de possibilidade de aceder ao conhecimento de Deus, legitimando o carácter científico da própria Teologia, definindo o lugar da Filosofia na ordem dos estudos e estabelecendo o modo de relação entre estes dois saberes supremos.

Ao comentar o *Proémio* de Aristóteles aos oito livros que compõem a Física, JST fixa-se em dois aspectos que considera importantes para determinar os fundamentos de qualquer teoria do conhecimento: estabelecer uma hierarquia e uma continuidade entre o conhecimento sensível e o conhecimento intelectual, e definir as qualidades próprias dos distintos graus de conhecimento.

Sobre as teses lidas no texto de Aristóteles tal como foi comentado pela tradição escolástica — multiplicando as distinções entre cognoscibilidade *simpliciter* e *quoad nos*, conhecimento confuso e distinto, entendimento em acto e em potência — JST desenvolve três proposições do Estagirita que qualificam a natureza do acto de conhecer, assumindo-as como próprias. Por um lado, o facto de o conhecimento humano proceder daquilo que é mais certo e claro *quoad nos* para aquelas realidades que o são *secundum se.* Em consequência, o facto de as realidades mais confusas para nós serem as que primeiramente se conhecem. Só depois se alcançam os princípios e as noções elementares. Por último, a afirmação de que o conhecimento humano procede das realidades universais para as singulares.

Destas três proposições, as duas primeiras dão lugar a algumas dificuldades de interpretação, mas não a uma controvérsia doutrinal. Por isso JST limita-se a recorrer aos comentários do Doutor Angélico para elucidar alguns passos obscuros que poderiam parecer contraditórios no interior da obra do Estagirita. Inversamente, a última afirmação resume um dos aspectos porventura mais controversos da metafísica ocidental, decorrente da própria interpretação de Aristóteles, uma vez que da definição de cada um dos elementos contidos nesse enunciado decorre uma distinta mundividência e, inclusivamente, um modo diferente de conceber a própria actividade filosófica. A questão, afirma JST, coincide com a célebre discussão entre as escolas em torno da identificação do primeiro objecto do nosso intelecto (cf. *Phil. Nat.*, I, q.1, a. 3: Reiser, II, 22a30-35).

Para elucidar o problema, JST considera importante reter dois aspectos: 1) «é impossível que o primeiro objecto do nosso intelecto nesta vida seja o singular conhecido *per modum singularis*» (cf. *Phil. Nat.*, I, q.1, a.3: Reiser, II, 22b30-34); 2) «a quididade material, recebida sob algum predicado maximamente confuso e nalguma razão absolutamente comum do seu próprio ser, é o primeiro objecto cognoscível para o nosso intelecto» (cf. *Ibidem*, Reiser, II, 24a40-45). Na primeira proposição discute-se a estrutura da actividade cognitiva e, em particular, toma-se posição sobre a função do intelecto nesse processo. Na segunda, estabelece-se qual o primeiro objecto do entendimento. Em ambos os casos JST permanece fiel à interpretação tomista de Aristóteles.

Para esclarecer a primeira questão, importa completar as convicções de JST conjugando-as com os comentários a *De Anima*, a fim de verificar como este filósofo articula a relação das potências cognitivas no acto de conhecer. Para elucidar o segundo problema, além de ser necessário supor a definição da estrutura do composto hilemórfico tal como JST a expõe nos comentários à *Física* de Aristóteles (cf. *Phil. Nat.*, I, qq.2-4), requer-se compreender em que consiste este modo de captação do ente e verificar até que ponto esta posição permite defender um verdadeiro realismo gnosiológico.

1. A estrutura do conhecimento

O a.3 da I Parte da *Phil. Nat.* completa-se de modo directo com o a.4 da q. 10 da III Parte do mesmo Tratado, no qual se investiga a possibilidade do nosso intelecto conhecer directamente a substância singular material.

JST assume a interpretação aristotélica-tomista segundo a qual o conhecimento intelectual é um processo complexo que, embora distinto do conhecimento sensível, pressupõe e exige a actividade dos sentidos, exercendo-se em continuidade com ela e estabelecendo com ela uma certa analogia ([1]). No resumo que faz do Livro II de *De Anima*, JST recorda a explanação do Estagirita sobre a natureza da alma, recolhendo as duas principais definições do Filósofo. Em seguida, expõe a doutrina aristotélica acerca da estrutura do conhecimento sensível e retém os atributos essenciais dos

([1]) Para se distanciar das teses formalistas desenvolvidas a partir da escolástica nominalista, JST dedica boa parte dos seus comentários a *De Anima* de Aristóteles a construir uma psicologia racional que estabeleça uma relação harmónica entre a actividade sensível e a intelectual. De facto, JST considera que uma explicação do conhecimento que proponha a existência de um vazio entre a sensibilidade e o entendimento, contrapondo a intuição sensível à intelectual, inviabiliza o acesso ao real, uma vez que cada um destes supostos modos de conhecer — privados da sua mútua coordenação e contraste — tende a absolutizar-se. O problema da *notícia intuitiva* é discutido na II Parte da *Lógica*, q.23, a.1 e 2.

sentidos externos: «Comparando os sentidos externos entre si [...], Aristóteles estabelece que eles têm duas propriedades em comum [...]. Primeiro, o facto de todos receberem as formas sem a matéria, isto é, de serem espécies intencionais, como a cera recebe a figura do selo e não a materialidade do ferro. Em seguida, o facto de todos os sentidos serem de algum sujeito, v. gr., do órgão sensorial.» (*Phil. Nat.*, IV, *Summa Textus Libri Secundi Aristotelis De Anima*: Reiser, III, 12a40b4)

Por contraste, o conhecimento efectuado pela alma intelectual, mantendo a intencionalidade daquele primeiro, caracteriza-se pela imaterialidade: «O III livro *De Anima* é consagrado à explicação da natureza da alma intelectual, estabelecendo, antes de mais, que os sentidos internos estão ao serviço do intelecto.» (*Phil. Nat.*, IV, *Summa Textus Libri Tertii...*: Reiser, III, 272a3-5)

O estudo da sensibilidade interna assume um lugar preponderante no comentário de JST, onde se confere especial atenção à função da *phantasia* ou *imaginatio*. Estranha função da alma, ela não pertence nem ao intelecto, nem aos sentidos. Difere da opinião pois contrariamente a esta a *phantasia* pode ser usada sempre que queremos; não é um sentido em potência, uma vez que a alma animal *sempre* pode conhecer, mas *nem sempre* exercita a *imaginatio*; não é um sentido em acto, porque o sentido é sempre verdadeiro em relação ao seu objecto próprio, enquanto a fantasia atinge a ilusão. De facto, se é verdade que temos por certo aquilo que tocamos e apreendemos com os sentidos — sendo absoluta a fiabilidade da percepção externa em relação ao sensível próprio —, o mesmo não acontece com a fantasia. Além disso, a *imaginatio* opera durante o sono, o que não acontece com os sentidos externos. Ela não se identifica, também, com o intelecto porque este se dirige aos primeiros princípios, acerca dos quais não há falsidade. Contudo, a imaginação engana-se com frequência e de modo algum alcança os primeiros princípios (cf. *Ibidem*, Reiser, 273b11-47).

A peculiar relevância desta função da alma é o facto de nela se poder verificar, ainda que de modo ínfimo, a dimensão intrínseca ou imanente do conhecimento, mesmo ao nível da percepção sensível. Por outra parte, a *phantasia*, enquanto função que retém imagens, será de suma importância na actividade que conclui o processo cognitivo humano, a saber, a *conversio ad phantasmata* (cf. *Phil. Nat.*, IV, q. 10, a. 4: Reiser, III, 331-333) [1]. Na verdade, este momento garante algum tipo de

[1] A questão é debatida num apêndice à controvérsia sobre a distinção entre intelecto possível e agente. JST afirma de modo inconcusso que não há conhecimento directo do singular. Todavia, o processo natural de *conversio ad phantasmata* garante a união entre o intelecto e o objecto conhecido intencionalmente. «Na medida em que o intelecto se debruça para prestar atenção àquilo que está representado conotativamente na sua espécie, diz-se que se converte ou reflecte sobre o *phantasma*, isto é, sobre o *objecto directamente representado* no *phantasma*.» (*Phil. Nat.* IV, q.10, a.4: Reiser III, 331b40-332a2.)

relação entre a espécie expressa inteligível ou conceito, e o singular, a coisa material, cuja quididade se recolhe na espécie impressa, permitindo que o intelecto *entenda em acto* o seu objecto, regressando à experiência. Através dessa operação, o intelecto vê a natureza universal existindo particularmente e opera a síntese entre o universal e o singular [1].

JST detém-se no estudo da sensibilidade interna ao longo da q. 8 da III Parte da *Phil. Nat.* A existência de sentidos internos na alma sensitiva prova-se por um facto de experiência, segundo o qual também os animais conhecem as coisas ausentes. É esse conhecimento que lhes permite moverem-se em direcção a realidades que lhes são necessárias, como quando procuram água, comida ou reprodução. Do mesmo modo, os animais exercitam a memória de realidades pretéritas regressando, por isso, aos mesmos locais, os seus ninhos ou pastos. Também se pode provar que os animais sonham, concluindo, assim, que o conhecimento que lhes é próprio transcende a actividade dos sentidos externos.

Uma vez provada a existência da sensibilidade interna na alma sensitiva, JST discrimina o número dos sentidos e as suas funções [2] e identifica, na sua psicologia animal, de acordo com a tradição aristotélica, quatro [3] sentidos internos: o sentido comum, a fantasia ou imaginação, a estimativa e a memória.

Entre estes sentidos, dedica particular atenção às funções da *phantasia* e da memória, aplicando-as à alma racional e preparando o terreno para elucidar a estrutura do conhecimento intelectual. No que se refere à imaginação, a preocupação de JST centra-se em diferenciá-la do sentido comum, sublinhando o carácter

[1] JST sublinha de diversos modos que o objecto conhecido não é a imagem na sua dimensão psicológica (enquanto produto de uma potência da alma) mas sim gnosiológica, isto é, enquanto recolhe uma semelhança da coisa conhecida. A *conversio ad phantasmata* reconhece o ser intencional do objecto: é este que se conhece directamente através da semelhança e não a imagem como produto do espírito.

[2] Também neste aspecto JST se distancia da posição de Suárez, considerando que o Filósofo de Granada, reduzindo todos os sentidos internos ao sentido comum, empobrecera o material a partir do qual se poderia abstrair. Lesando a abstracção ao nível da estrutura psicológica, a sensibilidade entende-se como um conjunto de sensações isoladas cuja ordem só pode ser estabelecida pelo pensamento, construindo a experiência através de conceitos *a priori*. Este esvaziamento da estrutura psicológica criticado por JST não é inócuo e viria a manifestar-se nos sistemas filosóficos ulteriores, propensos a inviabilizar ao sujeito cognoscente uma relação efectiva com o mundo extramental (cf. *Phil. Nat.*, IV, q.8: Reiser, III, 243b30-40).

[3] JST reconhece que a divisão que propõe não é assumida unanimemente pelos filósofos. Pela sua parte, inclui nesta enumeração a cogitativa mas afirma que ela é um sentido próprio da alma intelectiva: «A cogitativa ou reminiscência encontra-se especialmente no homem porque se serve de algum discurso e de considerações acerca destas intenções e do modo de se recordar delas [...]. Por isso estas potências, pela sua conexão com o intelecto, participam de certo modo do discurso.» (*Phil. Nat.*, IV, q.8: Reiser, III, 242b28-47)

intencional e o seu maior grau de universalidade. E assim escreve: «Quer ela faça uso das mesmas espécies [do sentido comum] quer de outras, contudo é certo que a imaginação faz uso delas de um modo diferente e mais imaterial, sendo extensiva a mais coisas [...]. A imaginação recebe o seu objecto como imaginável, o que exige uma maior abstracção e um maior grau de universalidade e de independência [...]. O acto principal da imaginação é conhecer e formar os seus conceitos, mais do que reter e conservar as espécies.» (*Phil. Nat.*, IV: Reiser, III, 254b43-255a5) Deste modo, afirma-se uma estreita relação entre esta função e o intelecto, embora se não explicite exactamente em que consiste e como se inter-relacionam.

Na sequência desta análise, é no capítulo IV do Livro III de *De Anima* que JST encontra os elementos estabelecidos pelo Estagirita para delimitar a fronteira entre o conhecimento sensível e o intelectual, garantindo, assim, que estamos na presença de um grau de vida novo: aquele que separa o animal do racional.

Escreve JST: «[Aristóteles] explica a natureza da potência intelectual através daquilo que ela tem em comum com os sentidos e daquilo que a distingue deles. Coincide com os sentidos no facto de ser uma potência passiva ou receptiva das espécies, não no aspecto propriamente dito pelo qual aquela é uma mutação corruptível, mas no que se refere à recepção intencional [...]. Difere dos sentidos porque o intelecto não é uma potência orgânica ou corpórea, pois de contrário não poderia captar todas as naturezas corpóreas [...] e também porque o intelecto está ordenado ao que é maximamente inteligível» (*Phil. Nat.*, IV, *Summa Textus Libri Tertii De Anima*: Reiser, III, 274a28-45).

Esta peculiar atenção à psicologia animal e racional terá consequências no discurso teológico de JST. Com efeito, a Ciência Sagrada é o produto de uma tarefa confiada essencialmente à razão, sem prescindir, em atenção ao seu objecto, da luz da fé. No âmbito do *Curso Teológico*, quando reflecte sobre a relação entre fé e razão, para a qual defende uma harmonia possível, JST considera que a acção da graça não atinge apenas o intelecto, permitindo-lhe compreender o conteúdo da revelação, nem opera só como moção na vontade, impelindo e predispondo essa faculdade à recepção do dom. Na verdade, ela penetra até ao mais íntimo da alma humana, elevando as paixões e afectos a uma nova ordem que se inscreve na dinâmica do espírito. De facto, JST não considera o saber teológico como um fim em si mesmo mas direcciona-o à prática de vida e ao desenvolvimento íntegro da personalidade humana ([1]).

([1]) Este aspecto é desenvolvido na VI Parte do *Curso Teológico*, quando JST comenta extensamente a q.70 da I-II da *Suma Teológica* de S. Tomás, *De Fructibus Spiritus Sancti* (cf. Vol. VI, ed Vivès, Paris, 1885, pp. 572-715. Existe tradução francesa de Raïssa Maritain, *Les Dons du Saint Esprit*, Cerf, Paris, 1930). Efectivamente, os escritos de JST fornecem amplo material para construir uma Filosofia da Espiritualidade (v. *Obras*).

Ao analisar a secular dificuldade proposta por Aristóteles em *De Anima III* acerca do objecto do intelecto e de saber se é pela mesma faculdade que conhecemos o universal e o singular (cf. *Ibidem*, Reiser, III, 274a45-50), JST reforça a interpretação tomista que afirma ser impossível ao intelecto humano o conhecimento do singular como seu objecto próprio e directo. Por sua vez, o objectivo de estabelecer a imaterialidade do intelecto é reforçado na exposição sobre uma outra dificuldade proposta pelo texto aristotélico: a possibilidade de articular a condição passível do intelecto com a sua abertura a *toda a realidade*. De facto, sendo imaterial, o intelecto está em condição de receber todas as formas, o que poderia aproximar a sua natureza à da matéria prima, pura potência, incorrendo em contradição. Para a solução do imbróglio, JST segue novamente a interpretação da escola tomista, operando uma distinção entre uma passividade material por natureza e uma passividade intencional. Esta última é a que se atribui à essência do intelecto.

Para além de se entregar ao estudo da polémica distinção entre o intelecto possível e agente, JST resume os Capítulos VI-VIII de *De Anima* recordando a diferença entre as duas operações do intelecto agente — simples apreensão e composição. Distinguindo estas operações do intelecto, JST delimita o objecto de estudo da III Parte da *Phil. Nat.* sobre o Tratado *De Anima*, fazendo-o incidir sobre a natureza do conhecimento enquanto operação da alma. O seu primeiro acto é a simples apreensão, pela qual conhecemos as coisas de modo simples, como *homem*, *cavalo*, etc. Nesta operação, o intelecto dirige-se sempre à quididade da coisa e, de acordo com a interpretação de JST, não cabe aí qualquer possibilidade de erro. O segundo acto implica composição e chama-se *discurso*. Porque inclui as actividades de afirmar e negar, que implicam a união ou divisão proposicionais, é neste processo que cabe a possibilidade de ajuste, ou não, entre a mente e a realidade apreendida. Portanto, é aí que se joga a decisão sobre a verdade ou falsidade da predicação, tendo JST exposto na Primeira Parte do *Curso Filosófico* as regras para a correcção do juízo, objecto da *Lógica*.

2. Discutindo a natureza do intelecto

A discussão sobre a natureza do intelecto é tratada explicitamente na q. 10, a.4. da III Parte da *Phil. Nat.* (cf. Reiser, III, pp. 295-344). Antes de mais, JST sublinha a necessidade de assumir a distinção entre o intelecto agente e possível, a qual diz ser aceite, embora não do mesmo modo, para além de por «Aristóteles e outros gregos», por muitos antigos filósofos e mesmo pelos mais recentes. Em seguida, passa a comentar esta exigência do Estagirita: «O intelecto agente é necessário para apresentar as espécies impressas ao intelecto, essenciais para todo o conhecimen-

to [...]. Assim, a razão formal da distinção entre a actividade do intelecto e a passividade não deriva da própria ordem do conhecimento, que é uma operação provocada *vitaliter* pelo intelecto, pois no que a ela se refere o intelecto tem de se considerar essencialmente agente. Na verdade, esta divisão estabelece-se na formação do intelecto em ordem ao seu objecto inteligível. Assim é, porque o intelecto, quando provoca o conhecimento, em primeiro lugar tem de ser posto em acto pela espécie impressa que representa os objectos. Se esta falta, diz-se que está em potência para ser formado e posto em acto. Este é o chamado *intelecto possível ou passivo* porque deve ser formado pela espécie impressa e pelo objecto por ela representado. E porque a tudo o que é passivo, na medida em que procede da potência ao acto, corresponde algo activo, se esse modo de proceder acontece no nosso intelecto ao ser formado pelas espécies inteligíveis, é necessário que se dê algo activo pelo qual se realize tal processo e tais espécies se produzam no intelecto. A isto chamamos *intelecto agente,* isto é, aquele que produz as espécies e por elas forma o intelecto para que entenda.» (*Phil. Nat.*, IV, q. 10, a.4: Reiser, III, p. 296, a10-20; sub. n.)

De facto, Durando, como Ockham, eliminou a mediação funcional das espécies no processo de representação, requerendo um «contacto directo» entre o sujeito e a coisa conhecida. Neste contexto, o intelecto passivo não tem qualquer cabimento porque se dispensam quaisquer espécies a receber. Todavia, para JST, este posicionamento dificulta a explicação do modo como o cognoscente se torna conhecido. A realidade física seria conhecida *como tal,* isto é, na sua materialidade, e o conhecimento perderia o carácter de operação imanente, bem como a sua dimensão intencional. JST quer preservar ambas as propriedades cognitivas. Por isso critica explicitamente a posição de Durando, por este negar a mediação das espécies impressas no processo de conhecimento e não reconhecer qualquer necessidade para a existência de um intelecto agente que as produza, considerando que bastaria a imagem, juntamente com a alma, para a produção das espécies impressas.

Por sua vez, JST afirmará que a espécie impressa é necessária para o intelecto e para todo o conhecimento e que a substância da alma não actua sobre si própria mas mediante uma potência operativa ([1]), procurando definir que tipo de potência há na alma. Este aspecto é tratado na *Phil. Nat.*, IV, q.10, a.1, e coincide com a célebre controvérsia que deriva do facto de alguns antigos considerarem o

([1]) Cf. *Phil. Nat.*, I, q.12, a.2: Reiser, II, pp. 250-255. Cf. especialmente p. 253. Se a forma substancial fosse um princípio de operações imediato, possuir a forma significaria possuir sempre a operação em acto, como ter alma é estar sempre vivo em acto. Mas ter forma nem sempre é operar em acto. JST conclui, assim, que a própria forma substancial não é a potência operativa.

intelecto agente como algo separado da própria alma, a saber, como uma certa inteligência que teria a função de infundir as espécies.

Na famosa discussão sobre a existência de um intelecto separado, JST seguirá fielmente a interpretação de S. Tomás. Todavia, na exposição das diferentes doutrinas, notamos a ausência de qualquer referência à batalha entre o Doutor Angélico e Siger de Brabante. O Aristóteles de Averróis não é mencionado na exposição sobre a natureza do intelecto, restringindo-se a disputa às autoridades de Platão e ao Aristóteles platonizante de Avicena, o que não deixa de causar estranheza, pois dificilmente se poderá atribuir este facto a uma falha de erudição por parte do autor do *Curso Filosófico*, cujos textos estão recheados de referências à tradição. As suspeitas de averroísmo incidentes sobre Tomás de Aquino e as condenações de Paris parecem ter-se apagado da memória cultural deste filósofo da Segunda Escolástica, depois de confirmada e reiterada a autoridade do Angélico pela Igreja Romana. Assim, JST discute habitualmente com as escolas de tendência claramente oposta à tomista, a saber, as que se inscrevem numa tradição filosófica de filiação platónica, sendo recorrente o confronto entre as posições de Duns Escoto (e os que o seguem, entre *antiquii* e *moderni*, com particular atenção para as teses de Suárez) e as de Tomás de Aquino (e os seus partidários, com particular incidência sobre as afirmações de Caetano e dos *Carmelitani*).

Para a temática em questão, o percurso traçado por JST na tradição que discutira a possibilidade de o intelecto agente subsistir separadamente inicia-se nos pré-socráticos e termina com a exposição da interpretação tomista de Aristóteles.

Entre os que aceitam a necessidade do intelecto agente, JST afirma que as opiniões deram lugar a três soluções. Alguns, como Platão, estabeleceram a existência de *ideias separadas*, das quais diziam que as formas entitativas participavam como exemplares actuando na matéria em ordem ao ser, do mesmo modo que o faziam as formas inteligíveis em ordem à representação. Outros, embora negassem estas ideias exemplarmente causadoras das formas, estabeleciam que a substância separada ou inteligência as infundia efectivamente, mas só quando o homem conhece e se lhe apresenta uma imagem. As ideias são, neste caso, determinantes para o conhecimento. Esta opinião é a de Avicena e JST lera-a nos comentários de Tomás de Aquino. Por último, no rol de teses apresentado, JST considera a formulação de Aristóteles tal como o Doutor Angélico a interpreta no Tratado *De Anima*, III: o intelecto agente é uma potência da alma que produz os inteligíveis no intelecto possível, a partir das imagens.

JST rejeita a tese platónica das ideias exemplares, pois considera que nas realidades naturais não se pode dar nenhuma substância que não seja singular. Ora o conhecimento humano é das *realidades naturais*. A tese de Avicena é rejeitada porque exigiria uma participação directa do intelecto nas espécies inteligíveis, sem que

aquele se submetesse ao processo de abstracção. Este conhecimento directo é próprio das substâncias separadas, como são os anjos, mas o ser humano, pela sua condição de composto hilemórfico, só pode conhecer por meio da abstracção das coisas materiais. O conhecimento humano dirige-se, por natureza, aos objectos sensíveis, o que inviabiliza uma penetração directa nas realidades espirituais. Por isso, ainda que exista uma causa universal do conhecimento, que é Deus, JST segue a interpretação tomista segundo a qual «na causa inferior própria se supõe a existência de uma qualidade direccionada para tal efeito [...], sendo necessária — além da virtude da inteligência superior, que concorre para o conhecimento como causa universal — uma virtude *particular e própria da alma* que opere tal abstracção das realidades sensíveis de *modo particular e próprio*, à qual chamamos *intelecto agente*» (*Phil. Nat.*, IV, q. 10, a.1.: Reiser, III, p. 297, b35-45; sub. n). Aliás, acrescenta JST, se dependêssemos de uma inteligência separada para conhecer, não poderíamos conhecer sempre que quiséssemos e sempre que o intelecto se relacionasse com um objecto. Mas a experiência que temos do exercício do conhecimento confirma a tese da abstracção e da liberdade de a exercer sempre que se queira.

Debatendo-se com um terceiro e último ponto desta questão, JST investiga se o intelecto agente se constitui como faculdade distinta do intelecto possível. Antes de mais, estabelece que se atribui ao intelecto agente uma actividade distinta daquela conferida ao hábito dos primeiros princípios. Na verdade, não pode ser este último a elaborar as espécies impressas para a potência cognitiva, uma vez que ele próprio é um *hábito de conhecer* e deve, portanto, supor algumas espécies. Seguidamente, JST identifica a dificuldade. Com efeito, está em causa decidir se o acto de produzir a espécie, não sendo um acto cognitivo, é adequado à potência, de tal modo que se exija uma distinção entre esta e o intelecto possível. De facto, alguns autores, entre os quais Suárez, negam tal distinção entre estas duas potências e falam de uma mesma, com duas forças diferentes.

Ora o Angélico, interpretando Aristóteles em *De Anima*, III, distingue claramente duas potências, o intelecto agente e o possível. Para JST, trata-se de definir exactamente a natureza do conhecimento, esclarecendo se o intelecto é uma potência essencialmente cognitiva ou apenas uma realidade que tem dois objectos inadequados, um primeiro, não cognitivo e construtor de espécies, e um outro, cognitivo e não construtor de espécies. Tomás de Aquino defendeu a tese contida no primeiro disjunto e por isso considera o intelecto agente uma potência distinta do conhecimento. Se o acto próprio do intelecto é o conhecimento, então não pode ser provocado por nenhum outro acto que não seja uma cognição. E conclui JST: «S. Tomás distingue o intelecto agente e possível por se tratar de uma divisão entre o passivo e o activo, não sendo admissíveis quaisquer outras divisões do intelecto.»

Nesta discussão, JST pretende evidenciar alguns aspectos que considera particularmente relevantes na natureza do acto cognitivo. Por um lado, intenta reforçar a sua tese sobre a espiritualidade do conhecimento. Deste modo, exige-se que a faculdade que o exerce também seja espiritual, não admitindo já, na sua essência, a composição entre matéria e forma, mas apenas a distinção entre potência e acto. Por outro, esta faculdade é *da própria alma* e não de qualquer outra substância separada que justifique um conhecimento de iluminação: a estrutura do conhecimento humano obedece ao modelo da abstracção. Fica assim patente que a alma intelectual possui uma natureza *diferente* da inteligência universal divina, pois aquela primeira é própria de cada ser humano, constituindo nele o princípio formal do composto substancial.

III. Conhecimento e realidade

1. Controvérsia entre escolas

A discussão acerca do primeiro objecto do conhecimento permite identificar um dos aspectos que, do ponto de vista de JST, mais fazia perigar o discurso teológico que se apoiasse num alicerce distinto do realismo proposto por S. Tomás. Toda a concepção do conhecimento humano que não pondere os limites da potência cognitiva, nomeadamente no que se refere à captação do seu objecto, põe em risco a diferença entre o Criador e a criatura, atingindo, deste modo, o cerne da metafísica que suporta a compreensão da revelação cristã. Inversamente, se não se conceder ao intelecto a possibilidade de um conhecimento real e efectivo do acto de ser, o discurso da razão natural para demonstrar a existência de Deus tal como S. Tomás o propusera nas célebres cinco vias, cai por terra, inviabilizando-se a predicação analógica do ente.

Depois de ter sido já alvo de atenção na I Parte da *Phil. Nat.*, q.1, a.3, a discussão em torno da natureza do conhecimento e do primeiro objecto conhecido regressa a lume na III Parte do mesmo Tratado. Assim, o a.4 da q.10 investiga *se a realidade singular material é directamente cognoscível pelo intelecto no estado actual dessa potência*.

Assinalando algumas fragilidades da posição escotista, escreve JST: «Sobre esta dificuladade há um conflito entre a escola de S. Tomás e a de Escoto e alguns dos seus partidários. Escoto afirma que se dá no nosso intelecto *a espécie da realidade singular material* que *directa e propriamente a representa*. Efectivamente, Escoto coloca o objecto primeiro do nosso intelecto não no singular mas na espécie especialíssima [...]. Assim, não se vê como é que coloca estas espécies representa-

tivas do singular como sendo em absoluto as primeiras que o intelecto agente forma. Além disso, neste caso não seria representada primeiro a espécie especialíssima mas a realidade singular.» (*Phil. Nat.*, IV, q.10, a.4: Reiser, III, p. 323a1-10; sub. n.)

Escoto admite a condição progressiva do conhecimento a partir de um estado de imperfeição ou ignorância até atingir o estado de conhecimento distinto, colocando o conhecimento confuso actual na espécie ínfima. Todavia, na leitura que JST faz de Escoto, a passagem do conhecimento confuso para o distinto não dependeria da potência intelectual mas da *eficácia motriz da realidade singular* e do efeito perfeitíssimo que produzem as causas naturais quando não encontram impedimento (cf. *Phil. Nat.*, I, q.1, a.3: Reiser, III, 25, a44-b37).

À partida, a escola escotista parece sublinhar o carácter prioritário do real no processo cognitivo. Não havendo impedimento por parte da potência cognitiva, a espécie é recebida no cognoscente de modo tão perfeito quanto possível, numa intuição sobre a qual se baseia posteriormente o processo de abstracção (cf. *Phil. Nat.*, I, q.1, a.3, *arg. sec.*: Reiser, III, 28a40-b20). Uma tal posição partilharia, aparentemente, do mesmo realismo gnosiológico que JST tanto quer ver reforçado. Contudo, a escola escotista com a qual JST discute, integrando nela, em concreto, a doutrina de Suárez, exige a intuição intelectual na apreensão do primeiro objecto conhecido e, com ela, a possibilidade do conhecimento directo do singular ([1]).

Num aspecto a posição de Escoto e a tomista parecem coincidir: a quididade ou o *todo actual* é o primeiro objecto do conhecimento. Todavia, para Escoto, aquele consiste na *espécie ínfima* que acumula em si o ente, bem como os demais predicados. Ora a espécie ínfima não é algo universal, mas o singular que se representa na imagem. Compete ao intelecto abstrair do singular através de comparações e obter uma compreensão na qual venham a convergir os diferentes aspectos particulares. Para tal tem de conhecer os singulares. Por sua vez, nesta perspectiva, o intelecto pode, também, formar um conceito que represente directamente as realidades singulares. A espécie impressa representá-lo-ia directamente, de tal modo que o intelecto viria a conhecer o real absoluta e imediatamente ([2]).

([1]) A leitura que JST faz do pensamento de Escoto e de Suárez resume deste modo o processo cognitivo: em primeiro lugar, o nosso intelecto conhece as existências singulares. Em seguida, abstrai a sua natureza comum ou quididade, e retém a essência da coisa. Por último — e acima das essências — obtém o conhecimento de um género supremo que seria o ente, maximamente abstracto e separado da experiência, ao qual corresponderia uma noção generalíssima.

([2]) Para JST, o ser, acto do ente, é evidente para todos, sem que seja necessário nem possível obter dele uma intuição privilegiada. Por isso, na discussão com os que operam uma distinção lógica entre essência e existência, JST procura mostrar que a pergunta *quoad an est* é idêntica à pergunta sobre a quididade, pois o ser é o que se capta na essência em primeiro lugar (cf. *Phil. Nat.*, I, q.3, a.1: Reiser, II, 24a1-25).

Se a espécie expressa ou conceito pode representar directamente o singular, a espécie impressa, que é anterior no processo de apreensão, também terá essa capacidade ([1]).

A tese que constituíra um forte motivo de dissenção entre a posição do Doutor Subtil e a do Angélico é a afirmação tomista segundo a qual o ente é o primeiro objecto conhecido. Duns Escoto enfrentara-a para a rejeitar, pois na sua perspectiva, tal como na de Suárez, a noção de ente é simplicíssima e só se obtém após um enorme esforço de abstracção. Tal noção é objecto da Metafísica, ciência maximamente abstracta, e não será, sequer, objecto da Teologia sobrenatural, pois Deus encontrar-se-á, porventura, para além do próprio ser ([2]).

Se as posições epistémicas da escola escotista parecem aliciantes, todavia a crítica de JST não será totalmente desprovida de sentido. Por um lado, se o singular é directamente conhecido, não se vê como legitimar a relação do universal com a realidade no acto cognitivo, relativizando o labor científico, nem se torna fácil encontrar critérios universais de actuação ou normas de moralidade, reduzindo uns e outras ao foro da consciência. JST, a braços, no campo teológico, com os argumentos subjectivistas provenientes dos círculos protestantes, terá sido porventura particularmente sensível a este aspecto. Por outro, no processo de conhecimento, os escotistas, concretamente os *moderni*, conferem um forte protagonismo ao papel da intuição que supõe a iluminação intelectual, sobrepondo-a à abstracção. Do ponto de vista de JST, a tese faz perigar a universalidade dos argumentos filosóficos e teológicos, submetendo a sua validade ao juízo de mentes supostamente iluminadas. Um discurso teológico baseado nestes supostos poderia facilmente incorrer no subjectivismo fideísta, tão alastrado no tempo de JST.

Por último, no que se refere à tese mais genuinamente escotista que aqui está em discussão, o Doutor Subtil sempre rejeitou a posição tomista que atribui, no

([1]) Estas posições atribuídas à escola escotista imiscuem-se, nos comentários de JST, com argumentos contra a tese aristotélica-tomista expostos em *Phil. Nat.*, I, q.1, a.3, *solvuntur argumenta* e não parecem tanto pertencer ao pensamento de Escoto como às diferentes exposições dos partidários da doutrina do Doutor Subtil. Para um estudo das coordenadas essenciais do pensamento de Escoto, veja-se: J. Cerqueira Gonçalves, «Duns Escoto», in *Logos* 2, Verbo, 1989, pp. 190-195; E. Gilson, *La Philosophie au Moyen Âge*, Paris, Payot, 1947, 2.ª ed, pp. 591-686. Idem, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Vrin, Paris, 1952, pp. 11-84.

([2]) Desde esta perspectiva, o ser entende-se como um atributo vago e indeterminado que convém a todos os entes indicando a sua perfeição mínima. Trata-se de uma noção vazia — a que resta depois de se prescindir analiticamente de todas as diferenças específicas — maximamente extensa (pode aplicar-se a tudo), e minimamente compreensiva (não tem quase nenhum conteúdo). É deste modo que Suárez identifica o ser e a essência, considerando aquela noção suprema como uma *essência possível* (mera possibilidade de ser), assimilando o ente ao pensamento. Neste contexto, o ser resultaria apenas de uma abstracção intelectual, sendo o seu fundamento o acto de pensar.

processo de conhecimento, o primado ao ente. JST discute a doutrina de Escoto, recordando as duas possibilidades admitidas pelo Doutor Subtil: ou o ente é entendido como estando incluído nos outros predicados inferiores ou o ente é uma noção que se abstrai deles. No primeiro caso, conhece-se o ente misturado com outros predicados, pelo que Escoto considera *que não se conhece o ente*, mas sim algum outro predicado dele. No segundo caso, o ente não pode ser conhecido como o primeiro objecto formal do conhecimento (mesmo no grau mais ínfimo), pois a abstracção do ente é a mais elevada e difícil de todas (cf. *Phil. Nat.*, I, q.1, a.3: Reiser, II, 30 a5-35).

Para Escoto, o ente é uma noção simplicíssima e o que está em causa na sua tese é a definição exacta das funções a atribuir à Filosofia e à Teologia. Dito de outro modo, a preocupação do Doutor Subtil é a de estabelecer uma nítida diferença entre estes dois saberes. A chave encontrá-la-á na definição do objecto próprio do intelecto humano, a fim de poder «estender uma ponte» entre a *metafísica* e a *teologia sobrenatural*. Ora o próprio modo de posicionar a questão — procurando um elo de ligação entre a razão e a fé sobrenatural — pressupõe que Escoto considera não haver continuidade entre ambos os saberes. Deus está para lá do intelecto humano ou, pelo menos, do seu modo de se comportar *hic et nunc*.

Por seu turno, o Doutor Angélico propunha que o exercício da Teologia enquanto ciência conciliasse razão e fé, natureza e graça, e é esta harmonia que JST procura restaurar. Assim, no que se refere à posição a assumir sobre o primado do ente no processo cognitivo a modo de noção maximamente confusa e universal, JST reafirma que, não obstante o conhecimento intelectual ser *de algo singular*, como acontece no acto de simples apreensão, o conhecimento da singularidade não se dá *per modum singularis* mas a modo de quididade. Quando muito, poder-se-ia dar o caso de que se conhecesse a *essência da singularidade* (o seu *quod qui*d ou quididade) mas não a singularidade enquanto tal, pois esta apenas é objecto do conhecimento sensível. A este propósito, JST recorda a posição de Aristóteles no Livro III *De Anima* e adopta o comentário do Doutor Angélico. O singular sensível só pode ser conhecido pelo intelecto reflexivamente, isto é, na medida em que as espécies sensíveis que dão forma ao intelecto são já abstraídas pelo intelecto agente.

Confirmando a eficácia do intelecto neste processo, JST escreve: «O intelecto penetra na intimidade da coisa que é a quididade e não se limita apenas aos aspectos acidentais que movem por si sensivelmente, elevando-se, assim, sobre os sentidos: portanto, propriamente aquilo que é por si *primeiro inteligível* é a quididade. E tal como o intelecto *recebe a própria singularidade e os próprios acidentes de acordo com a quididade de cada um*, assim também os recebe inteligivelmente e num modo superior aos sentidos. Na verdade, entender é como que *ler dentro* e *penetrar no inte-*

rior das coisas e não tanto atingir o exterior, como fazem os sentidos [...].» (*Phil. Nat.*, I, q.1, a.3: Reiser, II, 32a7-25; sub. n.) (1)

Para JST, a primeira realidade conhecida pelo intelecto é irrecusavelmente a quididade, o modo de ser de que uma coisa partilha, pois a essência singularizada é o que existe de facto. Esta posição pretende garantir, a um tempo, a relação entre o conhecimento e a realidade, advogando o conhecimento efectivo do ser da coisa, e a condição imaterial do acto cognitivo. Assim, conclui: «*Portanto* de se *primeiro é cognoscível a quididade da natureza do que a quididade da singularidade, que é um modo da natureza.*» (*Ibidem*, Reiser, II, 32b31-42.)

JST deverá explicitar, então, de que modo a primeira realidade conhecida da quididade é o ser. Por um lado, com esta afirmação, assume a tese tomista segundo a qual o acto de ser, recebido na forma do ente, dá origem ao conhecimento intelectual. Por outro, JST empenha-se em mostrar como esta captação do ente respeita a limitação do intelecto na sua condição potencial, bem como o carácter progressivo do conhecimento humano e da própria ciência. Daí a necessidade de reiterar o princípio segundo o qual esta noção de ente primeiramente conhecida pelo intelecto é maximamente confusa. Neste sentido, escreve: «Adverte Caetano na primeira questão *De ente et essentia* que, quando dizemos que o ente é o primeiro objecto conhecido, não assumimos *ente* em sentido abstracto e em estado de universalidade e de separação de todas as coisas inferiores, mas assumimos *ente* como algo concreto e mergulhado em alguma coisa determinada que então ocorre ao conhecimento como se fosse um certo predicado dela, tal como acontece no próprio objecto, sem se discernir por razões determinadas mas apenas como sendo recebido ou concebido segundo uma certa indeterminação, na qual se confunde tudo aquilo que pertence ao próprio objecto.» (*Phil. Nat.*, I, q.1, a.3: Reiser, II, 24b15-30.)

JST insiste em mostrar que a noção de ente assim obtida *não é idêntica* àquela lograda pelo esforço analítico e de abstracção que corresponde à ciência Metafísica. Com efeito, esta última alcança o ente na sua razão suprema e universalíssima, enquanto causa primeira e princípio supremo de toda a realidade. Não é este o caso da noção de ente apreendida como primeiro objecto do intelecto, pois ela resolve-se numa noção maximamente indefinida e imperfeita que prescinde do discernimento dos graus de ser, da distinção entre substância e acidentes ou da captação de qualquer outro predicado para além deste primeiríssimo: que uma coisa *é*, o qual acompanha a quididade assumida como primeiro objecto formal do intelecto.

(1) JST evidencia que o ente não é uma noção genérica na medida em que não se lhe pode acrescentar nenhuma diferença que não esteja já contida nele. *Ente* indica não apenas o carácter comum das coisas mas também os seus aspectos diferenciais, pois eles também são. O primado da noção de *ente* no conhecimento implica assumir a condição progressiva dessa actividade humana — do imperfeito ao perfeito, do mais complexo ao simples.

Tomando isto como ponto assente, JST resume a sua posição: «O modo de proceder co-natural do nosso intelecto é decorrer da potência ao acto e do imperfeito ao perfeito. Portanto, o objecto proporcionado deste processo deve também ser alguma coisa imperfeita e confusa. Ora aquilo que é distinto é sempre mais perfeito do que aquilo que é confuso. Mas o conceito de ente, sempre que se encontra reunido em cada objecto, é mais confuso, e tudo aquilo que se encontra em acto no objecto mais o indetermina e confunde. Portanto, o ente é a primeira razão de cognoscibilidade ou a primeira cognição formal em relação ao nosso intelecto.» (*Ibidem*, Reiser, II, 25a45-b15.)

O ente surge assim, na exposição de JST, como o primeiro princípio real e inteligível, sem que se possam separar o conhecimento da sua realidade e o conhecimento da sua inteligibilidade. Com efeito, para tal seria necessário distinguir formalmente a *essência* de uma coisa e a sua *existência*, tarefa que fora levada a cabo pela escolástica formalista, concretamente por Suárez, e da qual JST se distancia, criticando-a e debatendo-a explicitamente no a.4, q.7 da I Parte da *Phil. Nat.* (1).

Na perspectiva de Suárez, essência e existência seriam apenas dois estados diferentes da mente ante a mesma realidade, considerada respectivamente como possível ou como efectiva. Neste contexto, a existência surge apenas como um predicado extrínseco que nada mais acrescenta às determinações inteligíveis e abstractas da essência senão o seu carácter concreto.

Tendo por horizonte esta distinção formalista, JST discute a posição daqueles que defendem que o primeiro objecto conhecido não é a quididade, isto é, não corresponde à pergunta «o que é?» (*quod quid est*) mas apenas a uma outra mais geral, a saber, «se uma coisa é» (*an est*) (cf. *Phil. Nat.*, I, q.1, a.3: Reiser, II, 23b34). Para JST — que distingue, no ente, o acto de ser e o facto de existir — o conhecimento de algo *quoad an est*, que sempre se dá na percepção de uma quididade, não permite afirmar que a razão estabelece uma relação directa com o acto de ser da quididade, caso em que se captaria a sua essência a modo de intuição. Este conhecimento maximamente singular seria intransmissível e inviável para o discurso humano a qualquer nível que ele se viesse a estabelecer. Do mesmo modo toda a palavra ou representação seria apenas uma reprodução remotamente fundada no ente, ficando a linguagem humana reduzida a mera convenção.

JST posiciona o problema da seguinte forma: «Poderás dizer que o intelecto é capaz de atingir a essência da singularidade no que se refere ao seu ser [*quoad an*

(1) Cf. Reiser, II, pp. 131-141. A q.7 trata *De Subsistentia et Existentia* mas só no a.4. se interroga *utrum existentia distinguatur a parte rei ab essentia seu composito*. De facto, os primeiros artigos esclarecem aspectos mais directamente relacionados com a noção de substância ou natureza, pela directa influência que exercem na compreensão da união hipostática em Cristo, evidenciando o primado das preocupações teológicas na mente de JST.

est] e não ao seu modo de ser [*quoad quid est*]. E assim mais facilmente se conheceria o próprio existir da singularidade do que a sua natureza.» (*Phil. Nat.*, I, q.3, a.1: Reiser, II, 24a1-25) E prossegue, expondo a sua posição sobre esta indefinição entre o ser, a existência e a essência, eixo crucial onde metafísica e gnosiologia confluem: «Mas mesmo que seja assim — que o intelecto comece a conhecer a quididade do seu objecto não quiditativamente mas quanto a saber *se ela é* [*quoad an est*] — mesmo que não atinja nenhum outro predicado acerca da própria natureza, nem acerca da própria singularidade do que saber *se ela é*; contudo não é por isso que conhece o singular como singular que é, mas como algo confuso e numa certa razão maximamente comum do próprio ser, pois acerca da singularidade não conhece senão *o que é ente*. Ora isto é conhecer algo comum ao próprio singular e à própria natureza: na verdade, de ambos se dá um conhecimento *quoad an est* e assim o próprio ser [*esse*] ou o «se é» [*an est*] é conhecido como coisa concreta e aplicada a algum singular sensível, sendo o primeiro objecto do intelecto. Por este motivo — e deve prestar-se muita atenção a isto — *quando o intelecto conhece algo quoad an est não prescinde do quod quid ou da quididade*. Na verdade, isso é impossível, uma vez que ela é o seu objecto formal e o primeiro inteligível *per se*.» (*Phil. Nat.*, I, q.1, a.3: Reiser, II, 24a29-41; sub.n.)

O problema que subjaz nesta querela, a saber, a diferença entre o ser da essência e o ser da existência actual, corresponde a um posicionamento lógico-formal — trata-se de encontrar a resposta às perguntas «o que é uma coisa» e «se uma coisa é». Todavia, apresentada nestes termos, para JST a questão não tem alcance metafísico. O primado do conhecimento permanece atribuído à quididade, ou seja, à natureza ou essência enquanto se relaciona com o nosso conhecimento.

JST recupera a intuição tomista segundo a qual a estrutura radical do ente é a sua composição entre essência e acto de ser: esta é a estrutura transcendental da realidade e realiza-se em todos os entes finitos ([1]). Se não se discernem estes dois co-princípios, essência e *esse*, estabelece-se uma confusão entre o princípio real de limitação (a essência) e o princípio de actualização (ilimitado). Um tal posicionamento atentaria contra o princípio de não-contradição, inviabilizando o facto de ser e, com ele, a própria existência ([2]).

([1]) Em *Phil. Nat.*, I, qq.3 e 4, JST trata da natureza do ente móvel analisando os princípios do composto substancial, matéria e forma, e rejeitando quer o hilemorfismo universal quer a doutrina da coexistência de uma pluralidade de formas.

([2]) JST critica directamente a posição de Suárez — que reduz o ser às essências possíveis — mostrando que ela é intrinsecamente contraditória. Na *Phil. Nat.*, I, q.2, trata dos princípios constitutivos das coisas naturais (matéria e forma, acto e potência: dois princípios *quoad compositionem et in facto esse*) e afirma que não pode haver contradição entre eles (cf. Reiser, II, pp. 44-45). Na q.3 estuda a matéria e na q.4 a forma, co-princípios do composto substancial a cuja análise dedica a q. 6. Na q.7, a.4 — *se a existência se distingue* a parte rei *da essên-*

2. Conhecer e significar

A escola tomista rejeita de modo taxativo o conhecimento directo do singular e JST reitera esta posição sempre que pode. Em causa está uma concepção determinada da actividade cognitiva, indissociável de um peculiar modo de entender a estrutura dos seres. Todavia, esta rejeição da presença do singular no entendimento não redunda na defesa da tese diametralmente oposta, segundo a qual só o universal cai sob o nosso entendimento, desligando-nos definitivamente do contacto com a realidade e convertendo o discurso em mera convenção. Assim, para entender o alcance do realismo de JST, resta analisar o modo como este filósofo concebe a própria relação entre conhecimento e realidade e mostrar como, nesse processo, não obstante rejeitar a tese do conhecimento directo do singular, afirma ser possível alcançar a realidade das coisas.

O cerne da questão reside, em nosso entender, não apenas na tomada de posição de JST sobre a natureza do acto de conhecer mas também na compreensão do lugar que nele ocupa a *espécie expressa inteligível*, o *conceito da coisa* ou *signo formal*, sendo um facto que o filósofo identifica estes três termos como sinónimos.

Na q.11, a.1. da IV Parte da *Phil. Nat.* (Reiser, III, p. 344-356), JST identifica quatro elementos necessários para que se produza o conhecimento: a potência, a espécie inteligível, o acto de entender, e o verbo. Em seguida, analisa a especificidade do conhecimento e deduz que ele não se integra no predicamento *acção*, mas sim no predicamento *qualidade*. Esta afirmação é da máxima importância. Por ela, JST distingue o *nível físico e material da acção* — que supõe a passagem do não ser ao ser e a localização espacial, como acontece com o movimento dos corpos — e o nível *metafísico da acção*, que se caracteriza fundamentalmente pela imanência e pela intensidade, afirmando que o conhecimento possui estas duas últimas propriedades (cf. *Phil. Nat.*, IV, q.11, a.1: Reiser, III, 346b4-14) (1).

JST determina igualmente que a produção da palavra ou dicção não é uma acção derivada secundariamente do próprio acto imanente em que consiste a intelecção. A sua causa é a própria intelecção, *virtualmente produtiva do verbo*, e não se exige nenhum outro princípio para além dessa virtualidade para que o verbo seja gerado (cf. *Phil. Nat.*, IV, q.11, a.1: Reiser, III, 349b15-19). Para elucidar a natu-

cia ou do composto — surge novamente a controvérsia entre as escolas. Por um lado, Durando, a quem segue Suárez, defendendo a distinção de razão entre existência e essência, identificando-as de facto; e Escoto, distinguindo entre uma certa existência actual e a natureza da coisa (cf. Reiser, II, 131a20-35). Por outro, a escola tomista que defende a real distinção entre essência e existência (cf. Reiser, II, 132a15-27). JST analisa os diversos meandros do problema, bem como as suas implicações filosóficas e teológicas.

(1) Uma vez mais JST se separa da doutrina de Suárez que entendia o conhecimento essencialmente como actividade produtiva (cf. *Phil. Nat.*, IV, q.11, a.2: Reiser, III, 356a40 b15).

reza do conhecimento, JST considera, por último, que o acto de entender consiste de modo absolutamente formal numa operação cujo termo é a própria ordenação da inteligência ao objecto, pretendendo salientar o tipo de *vitalidade* que caracteriza formalmente o conhecimento, e evidenciando que se trata de atingir o objecto, pois só nele se completa o processo de apreensão. A operação de entender não se caracteriza tanto pelo facto de ser princípio e origem do conhecimento mas por *terminar* na apreensão de um objecto que se apresenta efectivamente ao entendimento (cf. *Ibidem,* Reiser, III, 350b40-45).

No a.2 da mesma q.11, JST discute «se a produção do verbo é necessária para *todo o* conhecimento». Aparentemente, trata-se de uma questão barroca, uma vez que se afirmara a necessidade do verbo para o conhecimento intelectual e o facto de ele se distinguir das espécies no conhecimento sensível. A discussão versa, agora, em torno do conhecimento angélico e divino, mergulhando no âmbito da Metafísica ([1]). Todavia, os elementos expostos por JST permitem compreender melhor o modo como entende a relação entre o intelecto e a produção do verbo, distanciando-se explicitamente da posição de Suárez. De facto, JST e Suárez afirmam a necessidade da produção das espécies, mas não do mesmo modo. Enquanto este último e os que com ele partilham a mesma doutrina consideram que o conhecimento é uma acção produtiva, colocando a eficácia na potência operativa, JST atende ao aspecto imanente da actividade cognitiva e inscreve a sua operatividade na apreensão do modo de ser do objecto representado.

JST insiste no primado do real na condução do processo cognitivo. Tendo em conta a imaterialidade da potência cognitiva, a quididade de um objecto real não se atinge directamente, exigindo a transformação da materialidade daquela em algo imaterial que é o verbo. Além disso, o conhecimento das coisas dá-se sob forma de representação e essa é uma das funções do verbo em ordem à potência: ser ministro da realidade, recolhendo a forma das coisas. Por esse motivo se diz que o verbo ou conceito *representa* e que a acção cognitiva, na medida em que se exerce sobre o conceito, atinge efectivamente o ser das coisas.

JST explica que a produção do verbo é necessária «porque o ser do objecto deve formar-se dentro do intelecto e estabelecer-se no interior dele próprio para ser conhecido. De facto, o intelecto é uma potência que atrai para si de modo perfeito as coisas, unindo-se a elas não só com uma certa união que tende às coisas na medida em que estão fora dele, mas na medida em que as entende em todas as perspectivas e modos que as coisas podem assumir [...]. Tudo isto exige que o

([1]) O alcance da questão é teológico e assim é tratada já em *Phil. Nat.*, IV, q.11, onde se discute se o conhecimento angélico se exerce por meio de representações e se o Verbo é, em Deus, uma necessidade de autognose, o efeito de uma limitação ou a manifestação de uma perfeição sublime. JST partilha esta última posição.

objecto seja conhecido e captado no interior do intelecto porque as coisas fora dele não podem ser abstraídas, nem comparadas, nem divididas» (*Phil. Nat.*, IV, q.11, a.2: Reiser, III, 357a40-b9). Quem lucra neste processo, conclui JST, é a potência cognitiva, visto que ela termina e aperfeiçoa a sua actividade no ser do objecto. Na verdade, a função do verbo é representar o objecto como realidade conhecida e não apenas como objecto inteligível. O verbo ou conceito põe em actividade o conhecimento pelo qual se aperfeiçoa a potência, desenvolvendo os hábitos especulativos próprios, e permitindo-lhe abranger a realidade transportada na espécie expressa inteligível.

Se JST coloca o acto de conhecer entre a categoria da *qualidade*, o verbo ou conceito encontrar-se-á, por sua vez, entre o predicamento *relação*, pois é por seu intermédio que se estabelece a comunicação entre o intelecto e as coisas. A qualidade é um predicamento que modifica intrinsecamente a substância, fazendo-a ser de um modo ou de outro: JST analisara-o na q.18 da II Parte da *Lógica*. Por sua vez, o predicamento relação é estudado na q.17 do mesmo Tratado e, já no comentário a *De Interpretatione*, o filósofo integra o signo formal entre os tipos de relação real (cf. *Logica*, II, q.22, a.1: Reiser, I, 695 b6-13). Estes dois predicamentos — *qualidade* e *relação* — que definem a actividade cognitiva, sublinham o carácter imanente e espiritual desta operação humana.

No a.1 da q.17 da II Parte da *Logica*, JST introduz as dificuldades acerca do predicamento *relação* herdadas pelas interpretações dos *moderni* sobre os textos de Aristóteles, e escreve: «Alguns pensaram que as relações são só de dois tipos: ou denominações extrínsecas ou entes de razão. A estes é costume chamar *nominalistas* porque não distinguem as relações reais do fundamento delas. Mas acerca deste último têm opiniões muito diferentes [...]. Outros julgam que as relações não convêm às coisas a não ser de acordo com o seu ser objectivo e como afecções intencionais, na medida em que comparamos uma coisa com a outra. E assim a relação não significaria *dizer respeito a outro* mas apenas *ser comparado com ele*, de modo que, nas coisas, todas as relações seriam *secundum dici*. O ser relativo mais não seria do que uma realidade conhecida de modo absoluto por comparação com outra.» (*Logica*, II, q.17, a.1: Reiser, I, 573-577)

O cerne desta discussão reside em decidir *que tipo de relação* que se estabelece quando o entendimento humano conhece algo por meio da espécie. JST defende que se trata de uma relação real e para tal exige que nela sejam reais o fundamento e os termos, distanciando-se, deste modo, tanto do imediatismo nominalista como do conceptualismo formalista. A primeira posição, negando a mediação do conceito, exige um conhecimento por presença e, portanto, inviabiliza a realidade do conceito universal obtido por abstracção, obrigando o conhecimento intelectual a produzir-se pelo contacto físico com a realidade. A segunda, não se abrindo à

intencionalidade da essência recebida no conceito, confunde a realidade conhecida com a representação da realidade. Para tomar posição ante este problema, JST sente a necessidade de esclarecer o que entende por *signo formal* e qual a sua função no processo cognitivo (cf. *Logica*, II, q.22, a.1: Reiser, I, 693-702).

Para JST, os que negam a necessidade da mediação do conceito no acto de conhecer, como os nominalistas, fazem-no porque não entendem correctamente a função do signo nesse processo, considerando que esta mediação exige que se produza um conhecimento numericamente distinto. Multiplicando ao infinito a série de mediações cognitivas através das operações do intelecto não se obteria nunca o conhecimento da realidade. Mas esta posição deriva do facto de entenderem o signo formal como relação de razão. Ora JST afirma de modo inconcusso que o signo formal é uma relação real. Por um lado, o seu ser é *ad aliud*, preservando a intencionalidade e, por outro, a produção do conhecimento dá-se imediatamente nele. Neste sentido, escreve: «A razão de ser disto é o facto de que o signo, sendo a notícia ou o conceito da coisa, não compõe numericamente com o próprio conhecimento ao qual conduz a potência. Daí que não possa haver razão de *medio ad hoc* para que a potência se torne cognoscente e para que o objecto passe de não manifesto a manifesto, visto que [o signo formal ou conceito] é a própria razão e forma de conhecer [...]. Na verdade, o próprio conceito não é o meio para conhecer.» (*Ibidem*, Reiser, I, 693, b16-29) Sendo fruto de uma operação imanente, exige-se que o conceito seja imaterial e que recolha a forma da coisa, isto é, precisamente aquilo que, na substância, existe de realidade. Por isso se fala de *signo formal*. Se o conceito fosse uma realidade material, entraria em composição numérica no processo de conhecimento e este deveria entender-se, igualmente, como uma actividade física e essencialmente material.

Para esclarecer este discurso algo obscuro e emaranhado JST — pretendendo eximir o conceito de uma falsa função mediadora no processo de conhecimento — acrescenta: «Antes pelo contrário, diz-se que algo se conhece de modo igual e imediato quando se conhece em si mesmo e quando se conhece mediante o conceito ou notícia. De facto, o conceito não torna o conhecimento mediato.» (*Ibidem*, Reiser, I, 693, a29-44) Conhecer o conceito, conhecer a coisa e conhecer que se conhece são um só e mesmo acto que apenas a reflexividade do entendimento pode discernir *a posteriori*. Na imediatez do acto de simples apreensão estas três dimensões identificam-se.

Nos comentários a *De Interpretatione*, quando trata de identificar a noção de signo, JST recorre a duas exposições que elaborara anteriormente. Por um lado, recupera a definição dada na I Parte da *Lógica* sobre a natureza e divisão do signo: «aquilo que representa à potência cognitiva alguma coisa diferente de si». JST afirma que a definição que habitualmente se dá de signo («aquilo que, através das

espécies que se recebem dos sentidos, faz vir algo ao conhecimento») só convém à definição de *signo instrumental*. Por outro, recorda a hierarquia que estabelecera entre as operações de *fazer conhecer, representar* e *significar*. *Fazer conhecer* diz-se de *todas as coisas* que concorrem para o conhecimento e não é, portanto, uma propriedade que identifique formalmente o signo. *Representar*, por sua vez, diz-se de *tudo aquilo* pelo qual algo se torna presente à potência cognitiva e por isso pode dizer-se objectiva, formal e instrumentalmente. Por último, *significar* diz-se *apenas* daquilo que torna presente algo diferente de si e só se pode dizer ou formal ou instrumentalmente (cf. *Logica*, I, *Textus Summularum, Liber primus*, cap. 2: Reiser, I, 9b7-42).

Estas noções elementares deixadas no início da exposição da *Lógica*, bem como os desenvolvimentos sobre o predicamento *relação* que JST elabora nos comentários às *Categorias*, completam-se com a sua exposição sobre a natureza do signo na II parte da *Logica*, q.21, a.1. Aí, JST aperfeiçoa a definição de signo referindo que nela se exprimem *duas* condições peculiares: a função *representativa* ou *manifestativa*, e a função *intencional* ou *referencial*, pela qual o signo remete para outra realidade, isto é, para a coisa que representa. Exige-se ao signo que refira algo *diferente de si* — pois nada é signo de si próprio ou se significa a si mesmo — e também que se refira *à potência* à qual manifesta e representa uma coisa diferente dele mesmo (cf. *Logica*, II, q.22, a.1: Reiser, I, 693, b20-27).

Do ponto de vista formal, JST define o signo como relação real pois representa algo mas *dependendo* da própria realidade significada, fazendo as vezes dela e substituindo-a no intelecto, tornando-a presente de modo imaterial ou formal. «E assim», escreve «o signo diz respeito ao significado não apenas porque o manifesta e ilumina mas como sendo este último aquilo que principalmente é cognoscível e que é como a medida do signo. O signo é algo *em vez do qual* o significado se apresenta: faz as vezes dele, conduzindo-o à potência cognitiva.» (*Logica*, II, q.21, a.1: Reiser, I, 648b24-30) [1] A função do signo é precisamente a de ser um meio e um substituto colocado *em lugar da coisa significada*, tornando-se uma presença silenciosa da realidade. É deste modo que a manifesta intencionalmente à potência «uma vez que a coisa por si mesma não se torna conhecida mas sim por um tal meio. Se a coisa se manifestasse a si própria, a função do signo cessaria de imediato» (*Ibidem*, Reiser, I, 648 b28-30).

Ora se a função do signo fosse a de uma pura representação, dir-se-ia que ele consiste numa relação *de razão*, pois o seu fundamento seria a potência cognitiva enquanto capaz de produzir representações, através da cogitativa e por meio do intelecto agente. Mas JST quer sublinhar e defender o carácter intencional e refe-

[1] Nesta discussão sobre a natureza do signo JST tem em vista também a Ciência Sagrada. No caso concreto, discute o fundamento e a essência do carácter sacramental, noção que se tornara objecto de acesa polémica entre protestantes e católicos.

rencial do signo, remetendo o termo da acção cognitiva para a coisa significada por meio dele. Para tal estabelece uma distinção entre o acto de *manifestar* e o acto de *significar*: «A função de manifestar», escreve «diz respeito principalmente à potência como *termo ao qual* tende ou *para o qual* se move; de modo semelhante, representar alguma coisa à potência só é um acto acabado quando torna algo presente na potência de modo cognoscível [...], o que implica estar na posse da semelhança de um outro.» (*Logica*, II, q.21, a.3.: Reiser, 649a10-20) Contudo, esta semelhança em que consiste a representação pode dar-se de muitos modos e por si mesma não constitui uma relação *real*. Neste processo não falamos de significação por sinais mas de representação por objectos. Estes movem a potência e não se pode dizer que o objecto se refira à potência e dependa dela, mas sim que ela depende dele, porque dele recebe a formação da espécie. O fundamento desta relação não é o ser da coisa mas a dependência da potência em relação ao objecto.

Para que se dê a manifestação de algo exige-se que a potência *descodifique* o objecto manifesto. Igualmente, só se poderá falar de uma relação real se for possível identificar uma diferença entre o termo da relação e o seu fundamento.

Considerando a função *manifestativa* do signo não se obtém uma relação real, pois o facto de nele se tornar presente uma coisa não acrescenta nenhuma perfeição à realidade nem a altera de nenhum modo, uma vez que a acção de conhecer é uma operação inteiramente imanente. Nada surge, no objecto conhecido, que cause nele uma relação com o sujeito que o conhece. Bem pelo contrário, é o sujeito que se relaciona realmente com o objecto. Ora a natureza do processo de *significar* é distinta. A função significativa diz-se directamente por relação à coisa significada que está a ser substituída pelo signo. Este faz as vezes do significado, conduzindo-o à potência.

JST explora este processo com mais clareza e detalhe na q.21, a.3 da II Parte da *Logica*: *Utrum sit eadem relatio ad signatum et potentiam*. Apesar da complexidade da questão, o filósofo sintetiza-a numa única conclusão: «Se a potência e o significado se consideram como os termos directamente atraídos pela relação, requer-se necessariamente uma dupla relação no signo, mas então estamos a falar do modo como o signo se relaciona directamente com a potência, como objecto, e não formalmente como signo. Se, pelo contrário, consideramos a potência como termo atingido *in obliquo*, então *só se dá uma relação no signo, a qual atinge o significado e a potência*. E esta é própria e formalmente a razão do signo.» (*Logica*, II, q.21, a.3: Reiser, I, 664a40-b3: sub.n.)

JST necessita distinguir claramente a *função objectiva* do signo e a sua *função significativa*. No primeiro caso, não é evidente que se exija, como fundamento da relação, o ser da coisa. No segundo, é o próprio ser que se atinge directamente, confiando-se à potência uma actividade indirecta no processo de conhecimento.

A gestão da actividade significativa é feita pela forma da coisa significada onde se recolhe o acto de ser, e não pela função representativa do signo.

JST afirma que o ser do signo depende efectivamente, na sua condição significativa, da coisa que significa, subordinando-se-lhe e suportando-se na sua forma real ou seja, na participação dessa essência no acto de ser, de que resulta a substância ou realidade significativa. Por isso, o processo de significação torna presente, na potência, o ser da coisa significada ([1]). Se for possível concluir que o conceito é um signo formal, isto é, uma realidade que se pode definir como relação *secundum esse*, então o processo de abstracção, inerente à actividade cognitiva, será também um processo de significação no qual se conhece efectivamente, embora de modo limitado e imperfeito, o ser das coisas.

Na II Parte da *Logica*, q.22, a.1, JST começa por discutir se a divisão entre o signo *formal* e o *instrumental* é operativa e eficaz. Neste excurso revela progressivamente as condições do signo formal, distinguindo-o do sinal instrumental. Este último nunca pode atribuir-se ao conceito porque o conceito não é um objecto que mova extrinsecamente a potência cognitiva, mas algo que lhe está presente internamente: «verdadeira e propriamente, [o signo formal] é um representante do objecto, não como um meio extrínseco mas como um meio intrínseco que forma a potência» (*Logica*, II, q.22, a.1: Reiser, I, 694, a20-26). A inclusão do conceito entre os sinais instrumentais reduz a compreensão da natureza do acto de conhecer de operação imanente a movimento físico, e atribui ao signo a condição de simples denominação extrínseca. É a posição dos nominalistas que JST enunciara logo no início dos seus comentários a *De Interpretatione*.

Três condições devem estar presentes para que se possa falar de um signo formal, a saber: representar algo diferente de si de modo mais claro *quoad nos*, substituir o objecto significado, e ser diferente e mais imperfeito do que aquele. Todas elas se cumprem, afirma JST, no caso dos conceitos. Na verdade, explica, os conceitos são *intenções*. Por sua própria natureza ordenam-se e subordinam-se aos objectos, de tal modo que ocupam o lugar deles e fazem as vezes daqueles da parte do termo que é representado e dado a conhecer à potência (cf. *Logica*, II, q.22, a.1: Reiser, I, p. 695). É precisamente a condição intencional do conceito que gera a razão do signo formal como *medium in quo* no exercício da actividade cognitiva. Sendo intencional, é sempre inferior à coisa de que faz as vezes. Sendo o primeiro que se surge no intelecto, é a razão formal do conhecimento.

([1]) Para tal, e a modo de resumo, JST exige três condições, por parte do signo: «Que seja mais conhecido do que o significado, não por si mesmo mas *quoad nos*; que seja inferior e mais imperfeito do que o significado; por último, que seja diferente dele.» (*Logica*, II, q.21, *Appendix: Consectarium appendix ex tota quaestione*, Reiser, I, 692 b17-24.)

Todavia, é no a.2 da mesma q.22 que JST aborda directamente este problema, ao interrogar se o conceito é um signo formal. No desenvolvimento da questão elucida a função mediadora do conceito, sublinhando a sua necessidade. Tal como a actividade dos sentidos não pode descansar no fim da sua operação que é a visão exterior sem a actividade física da luz, do mesmo modo o objecto não pode ser alcançado pelo intelecto se não for desnudado da sua condição sensível, sendo afectado e formado pela luz espiritual própria da imaterialidade ou abstracção. «Ora a luz imaterial», escreve JST «não se encontra fora da potência cognitiva. Portanto, é necessário que no interior dela própria se ilumine o objecto e se forme aquela espiritualidade para que ela seja alcançada. Esta formação no ser do objecto é o verbo ou conceito, que não é o próprio conhecimento [...]. A sua função não é tornar-se formalmente cognoscente, na medida em que ele é feito para o conhecimento, mas sim a de tornar o objecto presente a modo de termo conhecido.» (*Logica,* II, q.22, a.2: Reiser, I, 703 a15-23)

Desta análise, JST conclui que o conceito ou espécie expressa inteligível é de modo absolutamente próprio um signo formal. Na verdade, o conceito é um signo ou uma semelhança da coisa. Não é um signo instrumental, porque não é ele o objecto primeiramente conhecido. O conceito é o termo do conhecimento que, pelo seu carácter intrínseco, torna a coisa presente ao intelecto. Nele se cumprem todas as condições do signo formal e através dele se torna possível a relação adequada e harmónica entre a realidade e o intelecto. De igual modo, sendo a realidade significada no conceito o fundamento da significação, a própria estrutura do discurso e da linguagem não perde a sua directa relação com a realidade significante.

O realismo de JST procura articular de modo saudável o conhecimento e a realidade, estabelecendo mediações viáveis entre o ser captado no entendimento e a forma das coisas. O conhecimento não incide directamente sobre o singular porque exigiria a captação imediata da realidade em si mesma e JST tem consciência dos limites do conhecimento. Todavia, para este filósofo, o conceito, longe de estar desprovido de entidade e de conexão com a forma das coisas, longe de ser um *flatus vocis,* constitui-se como um mediador adequado entre elas e o entendimento. Perdendo densidade ontológica, sendo mais imperfeito do que a coisa significada, paradoxalmente ele torna essa imensa perfeição mais inteligível e acessível à limitação humana.

Não obstante postular a limitação natural do conhecimento humano, a gnosiologia de JST estabelece mediações viáveis para compreender a relação entre o entendimento e a realidade. Todavia, o realismo de JST tem como último alcance viabilizar o conhecimento natural-racional de Deus, potenciando ao máximo a

capacidade humana de conhecer, razão pela qual necessita salvaguardar a participação real do intelecto humano na percepção do ser, atributo essencial do divino. No âmbito teológico, inversamente, desde a perspectiva de JST, o ser humano há-de saborear a sua indigência e abrir-se à teofania que, na tradição eclesiástica, se conserva sob o conceito de Revelação.

OBRAS:

Joannes a Sancto Thoma:

Cursus Philosophicus Thomisticus, Reiser, Vols. I-III, Marietti, Turin, 1930; 1933; 1937.

Cursus Theologicus, Solesmes, Vol. I-IV, Solesmes, Paris, Desclée, 1931; 1934; 1937; 1946. Vol. V, Solesmes, Matiscone, Protat Frères, 1946-1953.

Explicación de la doctrina christiana y la obligación de los fieles en creer y obrar, ofrecida a la santísima Virgen del Rosario señora nuestra, Madrid, 1640.

Pratica y consideración para ayudar a bien morir, Alcalá, 1645.

Breve tratado y muy importante, que por mandato de su Majestad escribió el R.P. Fr. Juan de S. Tomas para saber hacer una confesion general, Madrid, 1644.

Mysterios del Santisimo Rosario y modo de ofrecerle, Madrid 1692 (atribuído a João de S. Tomás por ed. Reiser mas de autenticidade dúbia, segundo ed. Solesmes).

BIBLIOGRAFIA:

Bellerate, Bruno, «Principais contributos de Frei João de S. Tomás à doutrina da analogia do Cardeal Caetano». Actas do I Congresso Nacional de Filosofia. *Revista Portuguesa de Filosofia*, II (1955), 344-351.

— «Conceito de Existência em João de S. Tomás», *Filosofia*, 5 (1958), 154-169.

Beltrán de Heredia, V., «La Enseñanza de Santo Tomás en la Universidad de Alcalá. Fundación de dos cátedras de Teologia de Santo Tomás por el Duque de Lerma para la Orden de los Predicadores», *La Ciencia Tomista*, XIV (1916), pp. 267-297.

Bondi, Eugene, «Predication: A Study Based in the Ars Logica of St. Thomas», *The Thomist*, XXX (1966), pp. 260-294.

Deely, John, *Tractatus de Signis. The Semiotics of John Poinsot*, Univ. of California Press, 1985 (Estudo completo que inclui a tradução do Comentário de João de S. Tomás *Super Libros Perihermeneias*, um Posfácio com ampla informação e um levantamento bibliográfico exaustivo).

— «The Ontological Status of Intentionality», *The New Scholasticism*, XLVI, (1972), 220-233.

Giacon, C., *La Seconda Scolastica*, Vols. I-III, Fratelli Bocca, Milão, 1944-1950.

Gilson, E., *Being and Some Philosophers*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1952[2].

— *La Philosophie au Moyen Âge*, Payot, Paris, 1952[2].

— *Le Thomisme*, Vrin, Paris, 1948[5].

Herculano de Carvalho, J. G., «Segno e significazione in João de S. Tomás», *Estudos Linguísticos*, Vol. 2, Atlântida, Coimbra, 1969, pp. 129-168.

Maritain, J., «Signe et symbole», *Revue Thomiste*, XLIV (1938), pp. 299-330.

— «The Conflit of Methods at the End of the Middle Ages» *The Thomist*, III (1941), 527--538.

— *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*, Desclée de Brouwer, Paris, 1963[7].

Maritain, Raïssa, *Les Dons du Saint Esprit*, Cerf, Paris, 1930.

Prieto del Rey, M., «Significación y sentido ultimado: la noción de *suppositio* en la lógica de Juan de Santo Tomás — I», *Convivium*, 15-16 (1963), pp. 33-73.

— «Significación y sentido ultimado: la noción de *suppositio* en la lógica de Juan de Santo Tomás — II», *Convivium*, 19-20 (1965), pp. 45-62.

Wolicka, E., «Notion of Truth in the Epistemology of John of St. Thomas», *The New Scholasticism*, LIII (1979), pp. 96-106.

Capítulo Dois

Frei Francisco de Santo Agostinho de Macedo

Joaquim Cerqueira Gonçalves

1. Agostinho de Macedo: uma personalidade versátil e controversa

Se a imposição de um nome é sobremaneira aleatória, podendo nada representar da realidade que etiqueta, o do pensador agora em estudo, Fr. Francisco de Santo Agostinho (de Macedo), independentemente das circunstâncias que conduziram a tal atribuição, constitui uma flagrante excepção. Francisco de Macedo, metamorfoseado, depois de entrar na Ordem Franciscana, em Fr. Fancisco de Santo Agostinho, leva no seu nome a marca da sua instituição religiosa — Fr. —, a Ordem Franciscana, a homonímia do Fundador desta — Francisco — e a da filiação doutrinal da sua especulação — Santo Agostinho ([1]).

([1]) Filho de Maria de Macedo e de João Rodrigues, nascido em Botão (Coimbra), em 1596, e falecido, em Pádua, 1681. Será conhecido nos meios intelectuais, de formas diferentes: Agostinho de Macedo, Fr. Agostinho de Macedo, Fr. Francisco de Santo Agostinho.

Contribuiu, decisivamente, nos últimos 50 anos da nossa época, para o esclarecimento da figura deste pensador e das suas múltiplas produções literárias, a obra de Ilídio de Sousa Ribeiro, *Fr Francisco de Santo Agostinho de Macedo. Um filósofo escotista português e um paladino da restauração*, Ed. Universidade de Coimbra, Coimbra, 1951.

Para a sua evolução intelectual, é importante referir que, antes de se tornar franciscano, entrou na Companhia de Jesus, em 1610, na qual permaneceu até 1638, onde teve oportunidade de se familiarizar sobretudo com as doutrinas tomistas, mas também com pensadores que eram muito sensíveis às posições escotistas. Refere-se explicitamente à sua presença em Coimbra, na adolescência, entre os padres jesuístas, em 1615, quando era aí leitor Suárez (*Collationes*, Vol. III, que vamos aqui analisar, pp. 198, 433. Sempre que forem registadas páginas sem referência de título, é a estas *Collationes* que se referem. Foi mesmo apodado, pelos jansenistas, ao que parece com certo desdém, de *Agostinho Conimbricense* (p. 259). Dentro da Ordem Franciscana, Agostinho de Macedo professou, primeiramente, no ramo capucho, transferindo-se, depois, para a Ordem dos Menores da Observância. Não desperdiça as oportunidades de defender, com a sua habitual paixão, a Ordem Franciscana, bem como a sua grande devoção a S. Francisco (pp. 499, 500, 581, 578).

Figura que percorre quase todo o século XVII, que é considerado um dos momentos ímpares da história do pensamento europeu, ela integrou-se activamente, por vezes em atitude de intencional protagonismo, nas grandes coordenadas intelectuais [1] da sua época, cuja topografia intelectual calcorreou. [2]

São suficientes, mas nem sempre convergentes, os elementos de que dispomos para caracterizar o seu perfil. Porque eles assentam, por vezes, em referências quase lendárias, sempre, positiva e negativamente, agigantadas [3], não é delas que, neste estudo, nos socorremos, preferindo cunhar a sua efígie a partir do autor que emerge do texto aqui analisado. São, com efeito, os vectores deste que, na presente reflexão, nos orientam. [4]

Escolhemos as *Collationes* [5] e, nestas, não propriamente os referenciais filosóficos, mas, antes, as grandes questões de teologia, por esta traduzirem, de forma

[1] Trata-se de uma fisionomia intelectual polimorfa, como o cultivo de muitos géneros literários, inclusive em poesia, o corrobora. Não foi também alheio à actividade política, assumindo posições militantes a favor da independência de Portugal, relativamente a Espanha. Macedo sente orgulho do seu País. Numa tentativa de caracterizar e contrastar alguns países europeus, escreve que: «Lusitania lucet, suo illo felici Principe Petro, ac splendet», enquanto a «Italia viget. Gallia floret. Hispania pollet» (Panegírico de *Collationes*, p. 19). No recurso à autoridade dos concílios, não esquece o II Concílio de Braga.

[2] Homem de muitas ocupações e títulos, como se pode confirmar pelo frontispício destas *Collationes*, e de muitas viagens, algumas das quais ele mesmo testemunha (pp. 454, 518, 603). Entre outras referências culturais do seu percurso, inscrevem-se: Coimbra, Madrid, Paris, Roma, Londres, Viterbo, Veneza, Pádua. Ensinou retórica em Lisboa, eloquência em Roma e filosofia moral em Pádua.

[3] No Panegírico que precede estas *Collationes*, no qual exalta a figura do Papa Inocêncio XI, para lá das altitudes retóricas exigidas por tal texto, parece haver também um prurido de atrair a benevolência do Pontífice para a pessoa de Macedo, cujo teor de vida e cuja pureza de doutrina não seriam consideradas indiscutíveis. Não é por acaso que ele foi diversas vezes preso, embora as razões verdadeiras não estejam esclarecidas. Nesse Panegírico, alude ao perigo dos «cães domésticos ociosos» (p. 14). Nas *Collationes*, refere-se às invejas e ódio malévolo (p. 516). Sabe que tem inimigos (p. 14).

[4] I. S. Ribeiro, *op. cit.*, fornece-nos um pormenorizado roteiro das suas obras (pp. 59-113).

[5] Frontispício: «COLLATIONES S. THOMAE ET SCOTI IN TERTIUM SENTENTIARUM CUM DIFFERENTIIS INTER UTRUNQUE TEXTIBUS VTRIUSQUE; FIDELITER PRODUCTIS, SENTENTIIS SUBTILITER EXAMINATIS, DE INEFFABILI ET ALTISSIMO INCARNATIONIS MYSTERIO, ET ALIIS CONTINENTIBUS, CVM APPARATV AD IDEM MYSTERIUM, ET TRATACTU DE IMMACULATA B. MARIAE VIRGINIS CONCEPTIONE, DE ADORATIONE, ET INSTIITUTIONE VITAE APOSTOLICAE. TOMVS SINGVLARIS. SANCTISSIMO P. DOM. NOSTRO INNOCENTIO PAPAE XI NVNCVPATUS, AUCTORE P. FR. FRANCISCO A S. AUGUSTINO MACEDO ORDINIS MINORUM OBSERVANTIAE LUSITANO: MAGISTRO CONINBRICENSI: LECTORE BIS IUBILATO: PROFESSORE PATAUINO. VENETO CIUE. PATAVII, MDCLXXX. APUD CADORINUM, SUPERIORUM PERMISSU.»

Existe na Biblioteca Nacional de Lisboa, na Biblioteca da Academia de Lisboa, na Biblioteca da Ajuda e na Biblioteca da Universidade de Coimbra.

Há 3 volumes de *Collationes*, sendo este, o que estamos a analisar, o terceiro, que o próprio Agostinho de Macedo, entre a sua obra, tem em particular consideração, pois escre-

emblemática, o que Fr. Agostinho de Macedo é: um teólogo-filósofo. Estamos, de facto, perante um teólogo, título que quase sempre, mas dum modo particular na época de Agostinho de Macedo, supõe um saber global e fundamentado, no qual interfere decisivamente a filosofia. Sem deixar de ser teólogo, a filosofia — a razão (1) — vai representar, contudo, nestas *Collationes*, o critério de possibilidade do que pode ser pensado em teologia (2). De facto, Agostinho de Macedo vai mostrar como as grandes teses teológicas são entendíveis dentro dos princípios da filosofia, melhor dito, o que é significativo, das filosofias, principalmente as de S. Tomás de Aquino e de João Duns Escoto — por vezes mediante contrastes de luzes —, bem como as de seus sequazes.

Geralmente, os textos escolásticos, nos quais devem figurar muitos do próprio Agostinho de Macedo, que gostava de «Scholasticum more agere» (3), dificultam o desenho pormenorizado do retrato dos pensadores, dada a sua forma abstracta, formal e técnica de apresentar as questões. No entanto, entre S. Tomás de Aquino e João Duns Escoto, nos quais esse estilo persevera, e Agostinho de Macedo, rolaram cerca de três séculos, aliás bem densos, histórica e especulativamente, sendo agora praxe, tal como ia sucedendo desde a Renascença, substituir o *dicitur* por *ego dico* (4).

ve *Ao benévolo Leitor*: «Nihil diligentius, nihil studiosius, nihil elaboratius, nihi limatius, nihil scrupulosius, nihil elucubratius composuisse.» Considerava que a obra era há muito desejada pelo público (*Lectori Benevolo*, p. 21).

É um volume in-folio, de que constam: Índice (8 pp.), Panegírico ao Papa Inocêncio XI (paginado de 1-20), Ao benévolo Leitor (2 pp.), Aprovação da Inquisição e do Ministro Geral da Ordem Franciscana (2 p.). Texto, a duas colunas (730 pp.), Índice das Matérias, a duas colunas (8 pp.), e Errata, a duas colunas (2 pp.).

Este volume foi aprovado pela autoridade da Inquisição no dia 27 de Outubro de 1679. A propósito do tribunal da Inquisição, Macedo nota que ele era severíssimo em Espanha e ainda mais severo em Portugal (p. 436).

(1) Ao estilo da época e em bom estilo agostiniano, é sempre à razão e à autoriade que apela: «Ago primum ratione: deinde authoritate» (p. 11); «Rationi adjicio authoritatem (p. 12); «[...] authoritatem, et ratiocinationem, nec ullo alio praesidio indigere [...]» (p. 280). A autoridade é aí preenchida sobretudo pela Escritura, pelos concílios e pela doutrina dos Papas. A razão, por seu turno, reflecte aí os princípios lógicos, quase sempre implícitos, bem como o discurso dos filósofos. Empenha-se também em distinguir o que é da ordem da piedade e da ordem da razão (p. 252). A piedade pode não ter nada a ver com a razão (252).

(2) Agostinho de Macedo afirma, em diversas oportunidades, que se ocupa do facto cristão, não precisando este de ser justificado, pelo que não se ocupará da sua possibilidade. Por isso se refere a uma sábia sentença de Agostinho — «egregiam, sententiam *tota ratio facti, est potentia facientis* in factis quidem», não «in arcanis possibilitatis sinubus» (p. 84); entretanto, vai tentar compreendê-lo ou, ao menos, clarificá-lo, funcionado, nesse caso, com a possibilidade lógica, que não suporta contradições e absurdos (p. 79). Por outro lado, «ad impossiblie non est potentia» (p. 84).

(3) P. 364.

(4) Para lá do estilo linguístico da época, que, pela sua elevada eloquência, pode dar a impressão de jactância, verifica-se em Agostinho de Macedo um ímpeto de auto-afirmação,

É já possível, inclusivamente, misturar a verdade — a apresentação dela — com as contingências temperamentais, como acontece no caso de Agostinho de Macedo, fazendo-a descer do seu pedestal transcendente e transcendental para o meio das opções históricas e psicológicas ([1]). Neste texto das *Collationes*, Fr. Francisco diz muito de si e dos outros, com um certo comprazimento nas suas capacidades, um deslumbramento com Agostinho ([2]) e com JoãoDuns Escoto ([3]), um apreço diferenciado por outros, designadamente por S. Tomás de Aquino, a respeito do qual levanta algumas reservas, suscitadas mais pelas interpretações dos discípulos do que pela doutrina do mestre. ([4])

como se confirma, sobretudo pela ênfase dos verbos utilizados: volo (p. 4), sustineo (p. 5), «Ego diserte, ac firmiter pronuntio» (p. 90). «Addo momentum ex meo paupere penu» (p. 196), «Addo et ego» (p. 200), «Aptae opinor» (p. 604). Não quero estar contra o comum sentir dos teólogos (p. 184); «Addo momentum ex meo penu» (p. 196), «Addo ego» (p. 200), «Probo autem meam» (p. 132).

([1]) Possivelmente, a longa passagem pelos argumentos da tradição só pretendem reforçar as razões com que Macedo enfrenta as grandes questões da sua época, consignadas nos *novos autores* e nos novos hereges, «Providente Deo, ut his calamitosis temporibus [...]» (p. 16). Refere-se, por isso, aos nomes e a algumas circunstâncias culturais do seu tempo, para aí convergindo o seu pensamento mais do que para abstractas questões escolásticas. Menciona Erasmo, Lutero, Calvino, João Gerson, Jansénio, Caramuel, Bayo, Zuínglio, Melâncton, etc. Aprecia a agudeza dos suecos (p. 554), a suavidade e deformada interpretação bíblica dos ingleses, que discutiam sem se encolerizarem (pp. 545, 546, 558), enquanto os católicos, sendo mais rudes, mas nem por isso deixam de ser objectivos na hermenêutica (p. 544).

([2]) Todas as referências de Macedo a Santo Agostinho têm dimensões hiperbólicas. Termina o texto destas *Collationes* afirmando que muito lhe quer, mas esse muito parece-lhe pouco: «Augustinus nimis volo. Sed hoc ipsum nimis mihi parum videtur» (p. 730); nem duvida de que Agostinho foi inspirado por Deus (p. 267); sempre ao estudo dele se dedicou (pp. 435, 730); é o tesoiro a que sempre recorre (p. 505), sendo o mais agudo de todos os mortais (88); na *Collatio IX*, a propósito da fundação dos cónegos regulares, Macedo redige uma espécie de Vida de Santo Agostinho.

([3]) É natural que a segunda figura, depois de Santo Agostinho, a receber os encómios seja o franciscano João Duns Escoto, o Doutor Subtil, título de que Macedo usa e abusa. A subtileza de Duns Escoto combina a verdade, novidade, prudência, tenacidade, coerência e religiosidade (pp. 110, 123, 137, 241).

Entretanto, não pode escamotear-se a questão sobre se as preferências de Macedo relativamente a Duns Escoto se fundam no valor intrínseco do pensamento deste ou se o que ele pretende fundamentalmente exibir é a presença de Santo Agostinho no doutor franciscano. De facto, Macedo afirma que, depois de Agostinho, prefere Duns Escoto (p. 70); compara os dois na profundidade e na acutilância de pensamento (p. 237).

([4]) Agostinho de Macedo, escotista assumido, foi, no entanto, acusado, no seu tempo, de defender S. Tomás de Aquino. Ele mesmo teve consciência dessa censura, senão mesmo dessa incoerência, justificando-se com o facto de ter sido obrigado a ensinar S. Tomás (p. 517), para logo regressar a Duns Escoto (Ilídio S. Ribeiro, *op. cit.*, p. 121).

Por outro lado, não obstante ser tarefa sua, nestas *Collationes*, estabelecer as diferenças entre S. Tomás de Aquino e João Duns Escoto, ele não perde os ensejos que se lhe deparam

Não é por acaso que Agostinho de Macedo se debruça sobre as diferenças ([1]). É, com efeito, recorrendo, frequentemente, ao contraste, que ele vê e faz ver, designadamente entre a doutrina considerada certa e as heresias, matéria que ocupa o núcleo destas *Collationes*. Não estamos certamente perante uma simples questão de método, mas também de temperamento e de época de polémicas, sendo possível afirmar que, onde há controvérsia ([2]), aí se encontra — muito a gosto — Fr. Francisco Agostinho de Macedo. De facto, mais do que continuar a técnica das *quaestiones* medievais, que desenvolviam as múltiplas possiblidades de sentido, trata-se agora e sobretudo do que Agostinho de Macedo pensa, em seu próprio nome ou a favor — talvez mais contra — das grandes dicussões do seu tempo, mesmo que tudo apoiado na obra de Santo Agostinho e de João Duns Escoto, este certamente por representar a continuação da presença do Bispo de Hipona.

Aliás, a incondicional, senão mesmo obcecada, adesão de Agostinho de Macedo a Santo Agostinho excede, em muito, o significado duma menção constante, que uma leitura das *Collationes* facilmente confirmaria. A obra de Santo Agostinho tem aí uma função de gonzo, sobre que tudo rodopia, o suporte especulativo da dignidasde — liberdade — humana.

Reconhecendo-se o melindre na tarefa de descobrir um ponto de equilíbrio, para interpretar correctamente esta singular figura, Fr. Francisco de Santo Agostinho, é justo reconhecer que é homem informado, no que respeita às doutrinas, com sensibilidade aos acontecimentos, aos antigos mas sobretudo aos contemporâneos, escolar erudito, mas também culto, onde não faltam manifestações de inteligência e argúcia.

para elogiar o Doutor Angélico. Tal sucede particularmente quando também este se aproxima de Santo Agostinho, de que aliás todos os escolásticos se alimentam (p. 359).

Finalmente, para Macedo, as escolas, no caso a tomista e a escotista, constituíam o objecto do seu estudo, mais ainda do que os respectivos chefes. É por isso que algumas das censuras de Agostinho de Macedo atingem os tomistas e não S. Tomás. Afirma, por vezes, que os tomistas, designadamente os salmanticenses, não gostam mais de S. Tomás do que ele próprio (p. 454). Em resumo, a controvérsia desenhava-se mais relativamente aos discípulos de Tomás e de Escoto, com muitos dos quais Macedo polemizava, do que com os mestres (p. 147), a indicar, uma vez mais, que é o horizonte da sua época, e não o passado, que lhe interessa.

([1]) Basta lembrar parte do título destra *Collationes*: «Cum differentiis inter vtrunque textibus vtriusque.»

([2]) Atitude de auto-afirmação e de polémica cruzam-se frequentemente na obra de Agostinho de Macedo. A terminologia de luta, a qual ele cultiva (p. 641), é frequente no seu texto. Fareja, como ninguém, a controvérsia. É também um *pensador do contra*, sendo ainda aqui fiel a Santo Agostinho.

2. As *Collationes*

É próprio das *Collationes* integrar uma diversidade de matérias, onde nem sempre é fácil apreender a trama unificadora. De facto, são muitas as questões abordadas nesse texto, algumas delas tendo como ponto de referência o III Livro das *Sentenças*, sem dúvida um dos pólos unificadores de toda a especulação escolástica, não obstante a diversidade de temas: heresias, incarnação, imaculada conceição, culto de imagens, instituição dos cónegos regulares, bem como a relação entre estes e Santo Agostinho. Mesmo que se trate de tópicos clássicos da teologia, a complexidade é manifesta, tal como é facilmente palpável a tendência de Agostinho de Macedo para não simplificar as questões, devido, às vezes, ao protagonismo pessoal que a tudo pretende estender, introduzindo complementos da sua própria lavra. Para lá de tudo, o facto de ter de lidar com o contraste entre dois pensadores — e respectivas escolas — S. Tomás de Aquino e João Duns Escoto — adensa ainda mais o texto das *Collationes*, para não falar já das longas referências aos concílios.

Finalmente, as controvérsias — as novas heresias — da época, com especial ênfase para o jansenismo (¹), na continuação do protestantismo, acabaram por actualizar e dramatizar, retroactivamente, todo o passado (²).

3. A natureza humana: pólo de aglutinação das *Collationes*

Não obstante as dificuldades que vêm sido referidas, sobre a complexidade do texto das *Collationes*, é no entanto possível determinar *um* dos fios — senão mesmo *o* fio — condutor dele.

Uma boa parte do texto é dedicado à dissecação das heresias trinitárias e cristológicas, que Agostinho de Macedo se propõe refutar, mas, em boa verdade, o

(¹) Afirma que defende S. Tomás contra Jansénio (p. 454); combati Jansénio em Londres (p. 358); os bainistas e jansenistas fastam-se muito de Santo Agostinho (p. 358); — para eles há liberdade com necessidade, só não há coacção, estando, neste aspecto, próximos de Calvino, no que foram condenados pelo papa (p. 358); Calvino escreve «Suum Augustinum» (p. 359); os jansenistas dizem-se agostinianos, não são, porém, agostinianos, mas, sim angustiados: «En quo ruit illa expositio Iansenianorum homimum, qui se dici Augustinianos volunt, cum potius Angustiniani dici debeant, et in angustias coniecti, et angustiati (vt praeter meum morem barbaro vtar vocabulo) angustiatissimi, non *Augustinianissimi* evadunt, nos vero *Augustianissimi* [...]» (p. 353).

(²) Vive, de facto, dramaticamente a questão do jansenismo, usando, para esse efeito, uma linguagem agreste: esta interpretação, a de Jansénio, é impostura e injuriosa para com Agostinho (p. 259); ou vence Jansénio ou venço eu (p. 259); Jansénio pensa a necessidade de pecar (p. 259).

que está em jogo e como foi já referido, é a heresia da época ([1]), a questão da relação natureza/graça que, na incidência das preocupações de Fr. Francisco de Santo Agostinho, equivale à defesa da natureza, contra os que a fragilizavam. Ele está convencido de que as heresias suas contemporâneas mais não são do que o prolongamento das heresias antigas, embora com um enquadramento diferente ([2]).

Não obstante o horizonte ser substancialmente teológico, a questão fundamental das *Collationes* é de ordem filosófico-antropológica. A mediação entre os domínios da teologia e da antropologia é certamente a cristologia, sendo também à volta desta que se ergue grande parte da teologia cristã. Ora, como o próprio título destas *Collationes* o indica, o grande quadro especulativo é o da incarnação do Verbo, ou seja, o encontro da natureza e pessoa divinas com a natureza humana ([3]).

As questões teológicas relativas à Trindade vão convergir, na análise de Agostinho de Macedo, para a cristologia e esta, por sua vez, patenteará o ensejo para abordar a natureza humana, a qual, não obstante ser assumida pela pessoa do Verbo, conserva as suas características, sendo de rejeitar tudo o que possa diminuí-las, até porque, nessa eventualidade, Cristo não deveria ser considerado verdadeiro homem, como alguns hereges defendem. Neste aspecto, as posições e a estratégia especulativa de Agostinho de Macedo caminharão no sentido da defesa das prerrogativas da natureza humana. Bem apoiado pela filosofia escotista, Agostinho de

---

([1]) Macedo manifesta-se decididamente contra as heresias. Mas não será uma forma de mostrar ao Papa que ele próprio é doutrinalmente fiel, que merece a atenção das autoridades e que não pode ser considerado herege, no que respeita ao jansenismo, contra o qual lutou, mas isso não impediu que fosse suspeito de incorrer em idênticas dificuldades. Jansénio, teólogo moderno (1585-1638), atribuiu a Agostinho, essa grande referência da Antiguidade, a tese segundo a qual a concupiscência é intrínseca à natureza (p. 349); Macedo, assumindo Agostinho, que conhecia as fibras da dourtrina maniqueísta, não condescende com os jansenistas (pp. 349-350); por outro lado, não obstante a filiação de todas as heresias, há especificidades que importa acentuar. Assim, segundo Macedo, os maniqueus não faziam de Deus o autor do mal mas um princípio do mal, distinguindo dois princípios, um do bem e outro do mal (p. 349); Agostinho distingue entre concupiscência extrínseca, que vem pelo pecado original, e intrínseca, a de Lutero e Calvino, que extinguem a liberdade do livre arbítrio, afirmando que o arbítrio é servo, privando da liberdade inata (p. 347); Agostinho está muito longe de Lutero e Calvino, pois ele não supõe a necessidade (p. 347); é preciso distinguir entre *liberum arbitrium*, que age por suas próprias forças, e *liberatum arbitrium*, que é ajudado pela graça (p. 340); a concupiscência não é nenhum mal da natureza, nem no sentido maniqueu nem no sentido luterano (p. 345); mas o livre arbítrio perdeu o equilíbrio; os maniqueus julgavam que o mal era congénito, enquanto para os luteranos é somente uma pena, não sendo natural; Agostinho nunca admitiu a necessidade do pecado (p. 345); há muitas formas de livre arbítrio (p. 341); ninguém é como Agostinho nesta matéria (p. 341); o que importa é ler Agostinho (p. 259), o que Macedo diz ter feito durante muito tempo (p. 259), durante 40 anos (p. 259).

([2]) As heresias de Nestório e Eutiques ainda vigoram, afirma Macedo (p. 36).

([3]) Sobre o que há 5 heresias (p. 7).

Macedo exaltará a natureza, porque esta nunca deve ser diminuída, mas ajudada e mesmo exaltada ([1]).

4. A liberdade humana

De entre as múltiplas questões que enquadram a instância da natureza, sobressaem a da sua autonomia, da abertura dela a outros níveis de realidade, encontrando-se, neste último caso, com o tema da relação natureza/graça. Muitas vezes, na teologia e filosofia escolásticas, a questão da liberdade formulava-se na da possiblidade de mérito e demérito, o que se mantém ainda nas *Colattiones* ([2]).

Se este é o eixo sobre que roda todo o questionamento das *Collationes,* então percebe-se também o lugar abrangente, omnipresente, que ocupa o Bispo de Hipona no texto de Fr. Francisco de Santo Agostinho de Macedo. De facto, esta foi sem dúvida a grande questão do autor de *De libero arbitrio.* Enquanto, porém, Santo Agostinho fez o equilíbrio entre o pessimismo maniqueísta e o optimismo pelagiano, Agostinho de Macedo, sem aderir a este, está, contudo, mais preocupado em acentuar a radical capacidade da natureza humana, na realização livre do bem e do mal. Santo Agostinho, porém, não representa apenas uma referência histórica ou mesmo uma reserva de argumentos a favor desta questão da liberdade. Dada a centralidade desta, o Bispo de Hipona foi uma presença constante na especulação ocidental, continuando-o a ser, senão mesmo em grau mais elevado, na época de Macedo, com o jansenismo — sem esquecer o protestantismo —, tornando-se significativo o título da obra de Cornélio Jansénio — *Augustinus* ([3]).

5. O enquadramento teológico

As questões seleccionadas para serem desenvolvidas nestas *Collationes* são altamente significativas, não se eximindo ao fio condutor acima delineado, mesmo que as conexões teológicas e filosóficas não pareçam sempre óbvias.

Regressando, uma vez mais, ao título, verifica-se que há dois temas prioritários: a incarnação de Cristo e a conceição imaculada da Virgem Maria. Por um lado,

([1]) «Nunquam dethraendo de naturis, sed tantum iuvando eas (90).

([2]) Não há mérito sem livre arbítrio (p. 21); se não houver capacidade moral, não haverá princípio de mérito (p. 175); não pode haver prémio sem mérito (p. 178); a natureza humana e a vontade são princípio do mérito (p. 316).

([3]) O título completo da obra é muto elucidativo: *Augustinus, sive doctrina Sancti Augustini de humanae naturae sanitate, aegritudine, medicina adversus Pelagianos et Massilienses* (publicado em 1639).

é na incarnação do Verbo que se dá o encontro do Ser divino com o ser humano ([1]), sendo por isso, aí, que se oferece o ensejo de abordar a natureza humana, no que respeita à sua dignidade, abertura e limitações. Por outro lado, depois de Cristo, a figura humana por excelência é a Virgem Maria ([2]), precisamente, na prerrogativa da sua imaculidade, embora em função da sua maternidade ([3]), o que constituirá uma oportunidade única para abordar, uma vez mais, a relação não necessária entre a natureza e o pecado, a grande questão que atravessa a história cultural do Ocidente, conhecendo um dos seus momentos agitados na época do jansenismo.

A pessoa do Verbo será analisada em três vertentes: enquanto é pessoa divina, na sua relação com natureza humana ([4]) e ainda na sua missão redentora. Daí uma série de questões nucleares: *a*) Se toda a espécie humana é pecadora; *b*) Se Cristo é, por isso, redentor de toda a humanidade; *c*) Se a Virgem Maria, porque integrada na natureza humana, é também pecadora; *d*) Não o sendo, como pode então a universal redenção de Cristo estender-se a todo a espécie humana; *e*) Se a incarnação de Cristo está dependente do pecado da humanidade, de modo a que aquela não teria lugar, se este não existisse.

Este é o horizonte de toda essa especulação teológica, sendo nela que deve ser inserida a questão, também filosófica, já referida, da liberdade. Tratando-se de essenciais coordenadas cristológicas, seria de presumir que houvesse unanimidade de interpretações, a corresponder a uma certa doutrina oficial da Igreja. Tal, porém, não sucede, sendo precisamente aí que se diferenciam S. Tomás de Aquino — e os tomistas — e João Duns Escoto — e os escotistas, para não dizer mesmo que as duas grandes famílias religiosas, dominicanos e franciscanos.

([1]) Ao expor a obra ao leitor (*Lectori Benevolo*, p. 21), Agostinho de Macedo tem consciência de que tudo o que expõe é matéria especulativa, piedosa (Imaculada Conceição) e polémica (adoração das imagens), mas, de qualquer modo, toda centrada na incarnação do Verbo.

([2]) Para lá destes traços especulativos, há em Agostinho de Macedo uma grande devoção mariana, ao estilo franciscano.

([3]) «Maria «ne illam a Filio separemus» (p. 256); Macedo, que tanto gosta de se auto-afirmar, escreve, entretanto, que, nessa matéria, nada há de sua lavara, pois está tudo dito (p. 363); segundo ele, S. Tomás e Santo Agostinho admitiram a imaculidade (pp. 366, 386, 389, 429), embora em Agostinho não haja uma afirmação directa; por outro lado, reclama para os franciscanos a defesa da imaculidade, prerrogativa que outros atribuíam aos carmelitas (pp. 385, 422); aliás, ainda segundo Macedo, muitos tomistas defenderam também a imaculidade, juntando-se aos franciscanos (p. 385).

([4]) Se Cristo morreu é porque conserva a natureza humana (pp. 199, 200); é importante atender à natureza e não argumentar exageradamente com a *potentia obedientialis* (p. 277) — vezes mais parece uma adivinha do que uma disputa (p. 253) —, porque pode diminuir o valor da natureza, embora não repugne a esta uma instância superior, de que dependa (p. 148).

É desde já possível pressentir, no meio de teses aparentemente muito académicas, uma diferente e mesmo contrastada mundividência. De um lado, a proeminência do pecado e a correspondente redenção; de um outro, a centralidade de Cristo, o Verbo, cuja incarnação não está suspensa do pecado da humanidade, e o valor da natureza, capaz de se manifestar em liberdade. A especulação de Agostinho de Macedo inscreve-se no horizonte desta última interpretação. É também por isso que ele prefere o escotismo ao tomismo, se bem não haja sempre unanimidades no campo de cada um destes. Eis, em síntese, as interpretações por que se bate o pensador lusitano: *a*) Toda a humanidade é pecadora, mas o pecado não destruiu a radical capacidade da natureza para fazer o bem e o mal; *b*) A Virgem Maria, atendendo à dignidade de vir a ser Mãe de Deus ([1]), será isenta de pecado, mas essa ilibação é ainda consequência da acção redentora de Cristo, que a exerceu preventivamente; *c*) Cristo incarnaria, mesmo se a humanidade não tivesse pecado, não estando, por isso, a incarnação ([2]) sujeita este ([3]).

6. A intervenção das categorias filosóficas

A habitual distinção entre filosofia e teologia acaba por escamotear a sua interacção recíproca, no decurso da história, quer a partir da génese das suas grandes categorias quer nos movimentos de metamorfose a que estas estiveram sujeitas. Por um lado, antes do conhecimento de toda a obra de Aristóteles no Ocidente, a especulação latina não deixou de se desenvolver, embora sempre misturada com as obras conhecidas do Estagirita, como *As Categorias* e *De interpretatione*. Por outro lado, as próprias categorias aristotélicas alteraram-se significativamente por determinação das grandes referências teológicas.

Foi acima referido que a filosofia exercia, nas *Collationes,* uma função que não era meramente ancilar da teologia, sendo, pelo contrário, intrínseca ao desenvolvi-

([1]) Maria é Mãe de Deus: «Primum magis congruere dignitati Matris Dei» (p. 25); Maria foi predestinada primeiro para a maternidade divina e somente depois para a glória (p. 172); João Duns Escoto, para valorizar a acção feminina na geração, que Aristóteles situava sobretudo no elemento masculino, seguiu mais as escolas dos médicos do que o pensamento de Aristóteles (pp. 204); a grande dignidade da maternidade: «Deinde quia summa est gloria Virginis humanitatem genuisse» (p. 192).

([2]) Macedo sabe que a questão do *primado de* Cristo — «caput Hominum» (p. 30) —, cuja incarnação não depende do pecado humano, é difícil: «In hac quaestione, quae habetur gravíssima» (pp. 150, 158); fiquemos, por isso, com o facto da incarnação, pondo de lado a especulação (p. 255), porque não há contradição entre incarnação e redenção (pp. 158, 166).

([3]) O pecado não é da ordem da natureza (p. 17), mas da vontade (p. 17), sendo, nesse sentido, acidental (pp. 122, 267, 359).

mento desta, num tal grau de integração que não representa esforço minguado a tentativa de esmiuçar destrinças entre uma e outra.

É conhecida a incidência do primeiro embate da teologia cristã com a filosofia greco-romana, sobretudo quando se tenta precisamente aplicar a lógica e as categorias dessa filosofia à teologia cristã, em especial ao que se pode designar o coração da mesma teologia, o ser de Deus que, no caso cristão, remetia para a Trindade. É simultaneamente uma discussão teológica e filosófica. Também, neste campo, Agostinho de Macedo tinha boas razões para se debruçar sobre textos de Santo Agostinho, particularmente o de *De Trinitate*, onde o Santo sente ao vivo a insuficiência das categorias aristotélicas, para esclarecer a natureza da nova Divindade cristã, a Trindade ([1]).

A especulação cristã mais emblemática e também mais duradoura começou logo nos primeiros tempos do cristianismo, tendo na Trindade a sua grande interpelação. Reside já aqui uma razão para se esclarecer a larga presença das heresias trinitárias nas *Collationes* de Fr. Francisco de Santo Agostinho, a indiciar a perspicácia e cultura do pensador português. Se o tema sobre que se debruça é, como referimos, a incarnação, deve reconhecer-se que não é possível entender a incarnação do Verbo, sem atender ao seu ponto de partida: a natureza e as pessoas da Trindade ([2]).

É neste contexto que entram as categorias filosóficas, como substância, acidente, natureza, pessoa ([3]). É também aí que se desenha especulativamente o que se entende por ser humano, com a intenção, no caso de Agostinho de Macedo, de preservar a dignidade intrínseca da natureza humana, quer diante da ameaça de uma excessiva determinação do pecado, quer devido a uma sobrederterminação artificial da graça ou mesmo pela subsumpção da natureza humana pela pessoa divina do Verbo ([4]). Mas se, por um lado, a dignidade da natureza humana supõe

([1]) *De Trinitate* V, 5.

([2]) Não bastando a categoria da natureza, que a filosofia grega desenvolvera, o cristianismo foi necessário a recorrer e a tematizar uma nova categoria, a da pessoa: «Non ratione naturae humane, ergo rartione suppositi» (p. 29); aliás, as acções referem-se à pessoa, não apenas à natureza: «Actiones terminentur ad suppositum et a supposito denominentur» (p. 26).

([3]) Não obstante a presença da categoria da pessoa nos dois grandes mestres escolásticos, S. Tomás de Aquino e João Duns Escoto, há divergências quanto à fundamentação da instância da pessoa. S. Tomás de Aquino recorre à definição de pessoa legada por Boécio, enquanto João Duns Escoto prefere a de Ricardo de S. Vítor. O que o Doutor Subtil pretende é acentuar incomunicabilidade — dignidade — da pessoa, pelo que a verá como negação de dependência (pp. 67-70), ao que Macedo adere abertamente.

([4]) Quer a superação da natureza pela pessoa quer a possibilidade de a natureza humana estar destinada à visão divina obrigavam a reformular toda a doutrina aristotélica da natureza, que se circunscrevia aos seus próprios princípios intrínsecos, sem ter, em princípio, de os extravasar.

a respectiva autonomia, aquela não pode constituir uma instância fechada e última, dada a sua orientação para a Transcendência, para uma possível visão de Deus, para a graça e para a possibilidade de ser assumida pela pessoa divina. A natureza definida por Aristóteles na *Física* não conhecia certamente essa elasticidade.

Esta atenção positiva dirigida à natureza entende-se ainda melhor se for recordado que Agostinho de Macedo foi membro da Ordem Franciscana que, tal como a Ordem Dominicana, representou um baluarte contra os movimentos neomaniqueístas dos cátaros e dos albigenses ([1]).

Macedo tem uma aguda sensibilidade às heresias e está de certo modo convencido de que as do seu tempo nada mais representam do que peculiares reedições das heresias antigas ([2]). Eis algumas expressões dessas heresias, «essa doutrina pestilenta» ([3]): Deus não podia ser conhecido, pois só podemos conhecer o sensível ([4]), pelo que, se conhecemos Cristo, então Ele não é Deus; que Deus, invisível, não podia incarnar, sendo então Cristo apenas uma aparência de Deus; Cristo não tem duas naturezas, a humana e a divina; Cristo tem duas pessoas, a divina e a humana.

A nova categoria cristã é a pessoa, que a teologia trinitária foi progressivamente elaborando, sendo, depois, acolhida pela filosofia, que de certo modo dela se apropriou, laicizando-a. Paradoxalmente, não é para ela que se orienta directamente a especulação de Agostinho de Macedo, a não ser na medida em que pretende afirmar que a pessoa determina e termina a natureza, mantendo, porém, esta as suas prerrogativas, precisamente as que ele pretende acentuar, para impedir a sua destruição, em particular por efeito do pecado. A noção de natureza foi sempre fundamental na filosofia grega, mas, sem ser abandonada, ela vai ver a sua importância alterada com o cristianismo, uma vez que, neste, assume decisivo papel o indivíduo, melhor, o singular, no caso do ser humano, a pessoa. Esta metamorfose poderia eventualmente fragilizar a instância da natureza, até pelo facto de, em Cristo, à natureza humana não corresponder uma pessoa humana. É esse risco de apoucamento da natureza que Macedo quer evitar. Passa-se duma filosofia da na-

([1]) Pp. 15, 407.

([2]) Macedo vê nos judeus a fonte de todas as heresias: «In Iudaismo velut in radice omnes haereses contineri, ac universas ex Iudaismo emanasse.» (P. 505): Quanto ao anti-semitismo de Macedo, bem como a sua retratação, ver I: S. Ribeiro, *op. cit.*, p. 32.

([3]) P. 53.

([4]) Este é o «veneno» da heresia ariana, ao afirmar que, se Cristo é visível, então não será Deus, mas apenas o Pai o será, porque invisível (p. 2). Esta questão está longe de se confinar ao terreno teológico. Desde Aristóteles se considera que a amplitude do conhecimento humano não ultrapassa o âmbito do sensível, o que, a ser assim, fica inviabilizada a ontologia e a própria capacidade humana de conhecer Deus. Incide particularmente nesta questão da cultura ocidental o ponto de encontro entre maniqueísmo, teologia e filosofia.

tureza para a filosofia do ser, para uma verdadeira ontologia, na qual tem lugar não só a natureza mas também a pessoa, em relação à qual a natureza está aberta, não só relativamente à pessoa humana mas também à pessoa divina. Para lá da valorização da natureza, no que se encontraria com toda a filosofia de inspiração aristotélica, Macedo pretende mostrar que a natureza não é a última instância da vida humana, mas, antes, a pessoa. Por outro lado, além de a natureza encontrar na pessoa a sua realização, a natureza humana não é anulada ao ser assumida pela própria pessoa divina. Chegados a este ponto, a filosofia aristotélica, sobretudo a que se refere à natureza, está substancialmente alterada.

Estas as grandes questões que enriquecem o texto das *Collationes*, jogando-se, sem dúvida, aí, o valor do ser humano, o alcance da teologia cristã, bem como o estilo franciscano dessa teologia, claramente inserido na tradição agostiniana, retomada e reformulada pela especulação escotista, propícia a exaltar a natureza, que nos princípios intrínsecos desta quer na orientação para uma instância transcendente.

OBRAS:

Sendo vastíssima a relação das suas obras, consulte-se Ilídio Sousa Ribeiro, *Frei Francisco de Santo Agostinho de Macedo, um filósofo escotista português e um paladino da Restauração*, Coimbra, 1952.

Décima parte

Filosofia do Direito e Filosofia Política

Capítulo Um

A reflexão portuguesa sobre o Direito nos séculos XVI e XVII

António Braz Teixeira

1. Entre nós, a reflexão filosófico-jurídica do Renascimento e do período barroco situa-se numa linha de clara continuidade relativamente à de épocas anteriores, não tendo a diversidade dos novos caminhos especulativos abertos no século XVI encontrado directo eco nos domínios ético-jurídico e ético-político, nos quais continuou a imperar uma visão da justiça de nítida matriz aristotélico-romana e uma forma de jusnaturalismo de base teológica e de vincada inspiração escolástica. De igual modo, salvo muito raras excepções, nos séculos XVI e XVII, não só a consideração especulativa da temática e da problemática filosófico-jurídica continuou a revestir uma essencial dimensão e fundamentação éticas e a concentrar-se, essencialmente, em livros de educação de príncipes, como os devidos a frei António de Beja (1493-?), Jerónimo Osório (1506-1580) e Sebastião César de Meneses (?-1672), ou em obras de índole moral ou de intenção apologética ou formativa, como a autoria da maioria de tais obras continuou a pertencer a prelados, monges ou sacerdotes católicos.

Não obstante esta essencial continuidade especulativa entre a reflexão filosófico-jurídica da época medieval e a dos períodos imediatamente seguintes, alguns problemas novos, decorrentes directamente dos descobrimentos marítimos, surgem nos séculos XVI e XVII e mobilizam a atenção dos pensadores portugueses, como o da liberdade dos mares e o da legitimidade da escravatura, enquanto outros, como o da «guerra justa», assumem uma nova configuração, com a expansão portuguesa no Oriente. Por outro lado, orientações especulativas como as de Maquiavel e Bodin e a problemática filosófica e teológica suscitada pela reforma protestante e seus directos reflexos no âmbito filosófico-jurídico não deixaram, igualmente, de ser objecto de atenta e detida análise e de minuciosa refutação crítica por parte de alguns dos mais destacados especulativos portugueses de quinhentos e seiscentos.

2. O monge Jerónimo frei António de Beja, no modo como, na sua *Breve Doutrina e Ensinança de Príncipes* (1525), concebe as três virtudes necessárias aos reis e

príncipes, *sabedoria*, *justiça* e *prudência*, afirma-se como um humanista, se bem que o seu pensamento se refira, essencialmente, a Aristóteles, não deixando, contudo, de ter também especialmente em conta as posições agostinianas.

Partindo da concepção do Estagirita que vê na justiça «a mais clara e excelente das virtudes enquanto dá nome a toda a virtude», sendo, por isso, «toda a virtude», frei António de Beja acolhe também, expressamente, a distinção estabelecida no quinto livro da *Ética a Nicómaco* entre o que designa por as «duas maneiras» da justiça, a *legal* ou *geral* e a *especial* e *particular*. A primeira é aquela «cujo fim é conservar e defender o comum proveito da República, conforme aos mandamentos das justas e virtuosas leis que são feitas por que façam os cidadãos bons e virtuosos», pois a intenção daquele que faz as leis deverá ser ordená-las ao bem comum, sob pena de elas não serem verdadeiras leis, mas tirania, porquanto o bem comum sempre deve ser preferido e anteposto ao bem particular e próprio.

Quanto à justiça *especial e particular*, aceitava também o monge jerónimo a sua divisão em duas formas, ou «maneiras», *comutativa* e *distributiva*. Diz respeito a primeira à igualdade e proporção aritmética que deve haver nas vendas, trocas, alugueres ou empréstimo, de modo que o preço ou o valor de uma das prestações não seja superior nem inferior ao das outras. Por seu turno, a *justiça distributiva* ordena que, com respeito do bem comum, as dignidades e ofícios sejam repartidos e atribuídos «conforme os trabalhos, virtudes e merecimentos de cada um».

A justiça, que consiste em «dar a cada um o seu», para ser perfeita, não pode ter desfalecimento, devendo ser guardada em todo o lugar e tempo, sem acepção nem diferença de pessoas, de acordo com duas regras essenciais: favorecer os pobres e agravados e castigar os malfeitores e soberbos, deste modo se logrando alcançar e garantir a paz e a tranquilidade do povo [1].

3. Um outro monge jerónimo, este de orientação mais marcadamente platónica, dedicou igualmente a sua atenção especulativa, também de intenção apologética e formativa, ao problema da justiça. Trata-se de frei Heitor Pinto (1528-1584?) que, no diálogo terceiro do seu livro *Imagem da Vida Cristã* (1563 e 1572), entre um teólogo (que é o próprio autor), um matemático, um jurista e um cidadão, dela largamente se ocupa, a partir de uma mais ampla concepção ético-política, a que preside uma evidente preocupação teológica e apologética, que o título geral da obra desde logo patenteia.

Partindo de uma ideia de justiça que, no essencial, coincide com a do seu companheiro de ordem, frei Heitor Pinto, nas longas dissertações e monólogos que

---

[1] *Breve Doutrina e Ensinança de Príncipes*, II parte, Caps. I, II e V a X. Ver supra, parte, capítulo.

caracterizam os diálogos que, à boa maneira platónica, constituem a *Imagem da Vida Cristã*, reflecte sobre ela com maior desenvolvimento e aprofundamento. Assim, considera que, sendo a justiça divina o superior modelo e ideal da imperfeita justiça humana, consiste esta, como aquela, em premiar os bons e punir os maus.

Por outro lado, pensa, de acordo com a orientação tradicional, de que os próprios jurisconsultos romanos se faziam já eco, que a justiça «é uma vontade constante e perpétua de dar seu direito a cada um», ou, como preferia dizer Santo Agostinho, «um hábito do ânimo, que dá a cada um sua dignidade, conservada a utilidade comum, cujo princípio é nascido da natureza», advertindo, no entanto, que não só sempre a vontade deverá estar subordinada e ser conforme à razão, como ainda que o dar a cada um o que lhe é devido ou merece tem seu tempo próprio, pois há tempo em que o dar pode ser contra as justas leis.

Próprias da justiça são também a isenção e a imparcialidade e o tratar de igual modo o que é igual e desigualmente o que é desigual, pelo que as mercês e as penas hão-de sempre ser iguais ou equivalentes aos merecimentos e aos desmerecimentos.

As leis, que na justiça devem ter o seu modelo e a sua garantia e para ela devem sempre ser ordenadas, devem, por isso, ser sempre «ordenança da razão, e preceitos dados por quem tem um cárrego disso para o comum proveito, e conservação da humana sociedade», a qual depende, decisivamente, da justiça das leis por que se rege, já que, sendo estas más e injustas, «será mui cedo destruída».

Este jusnaturalismo, que tem na razão natural a sua fonte, do mesmo passo que torna todo o direito dependente da Filosofia moral, por ser ela que fixa e garante os critérios do justo e do injusto a que a lei positiva deve conformar-se para valer como tal, carece, em última instância, de ser iluminada pela superior luz da Teologia, «que é a verdadeira, e a mais alta e soberana de todas as ciências, porque é divina e as outras são humanas» ([1]).

4. Também o monge carmelita frei Amador Arrais (?-1600), no quinto dos seus *Diálogos* (1589), cujo tema são «as condições e partes do bom Príncipe» e se trava entre um enfermo (Antíoco) e um doutor legista (Justiniano), acolhe e expõe a doutrina então dominante sobre as virtudes próprias do governante cristão e a ideia de justiça e de direito natural da tradição aristotélico-escolástica.

Entendia o pensador que a maior parte das leis mais não é do que a *declaração* ou a decorrência ou conclusão lógica e necessária da lei natural ou dos seus princípios. Com efeito, assim como, no plano das «coisas especulativas», há prin-

([1]) *Imagem da Vida Cristã*, Diálogo da Justiça, em especial Caps. I a III e VII e VIII. Cf. parte, capítulo.

cípios que são notórios a cada um pela sua natureza, «e por o lume do seu entendimento», pelo que não carecem de ser provados, dos quais decorrem outros como suas conclusões e que naqueles têm o seu fundamento, também no domínio das «coisas activas» há algumas certezas e princípios naturais evidentes por uma notícia comum a todos os homens e a cada um deles, como p.e., o não fazer aos outros o que não queremos que nos façam a nós, e destes princípios procedem depois as leis escritas sobre eles fundadas, as quais «foram feitas para interpretar a razão natural».

Deste jusnaturalismo retirava frei Amador Arrais duas consequências importantes: a de que só são justas as leis que, sendo necessárias, se conformam com os princípios de direito natural, sendo errado «multiplicar pragmáticas e publicar cada dia leis».

Aceitando a clássica noção de justiça como o dar a cada um o que é seu e a distinção aristotélica entre a justiça distributiva e a correctiva, salienta que a justiça é o fim da lei e a lei obra do juiz e este uma imagem de Deus que governa o universo, porque a administração da justiça é coisa divina e não humana, devendo ser compassiva e temperada pela caridade e pela misericórdia.

Considera, assim, o filósofo que não é a lei escrita que, na sua generalidade, impessoalidade e relativa intemporalidade, melhor garante a justiça, por serem diversos os casos particulares e as circunstâncias de pessoa, de tempo e de lugar a que as leis hão-de aplicar-se, devendo, por isso, prevalecer sobre elas o bom e são juízo daquele que julga, acomodando-as ao «particular de cada caso» (1).

5. Em idêntica linha de pensamento se inscreve o tratamento dado ao problema da justiça no comentário à *Ética a Nicómaco* (1593), realizado por Manuel de Góis, SJ, no âmbito do Curso Conimbricense, o que facilmente se compreende tendo em conta que, como vimos, mesmo nos autores em que a orientação platónica tende a prevalecer, no plano filosófico-jurídico, a referência a Aristóteles é inequivocamente dominante.

No seu comentário, começa o mestre jesuíta por notar que a justiça é a principal das virtudes morais, não só quanto ao sujeito — por residir na *vontade* e não no plano sensível ou sensitivo — como ainda no que respeita ao seu objecto, já que, diferentemente das restantes virtudes, que tratam por si somente e por finalidade própria do bem daquilo em que estão, a justiça comporta-se bem para com os outros, proporcionando-lhes a equidade.

Recorda, em seguida, a noção de justiça como virtude que atribui a cada um o que lhe é devido e esclarece que *direito* é o que é justo ou recto, dividindo-

(1) *Diálogos*, diálogo quinto: «Das condições e partes do bom Príncipe», em especial Caps. II, IV e XXI.

-se em *natural* e *positivo* ou *legítimo*. O primeiro é o que, porque não dependente do arbítrio ou do juízo de alguém, é necessário e tem a mesma força em qualquer parte, ao passo que o segundo é o que não depende da sua própria natureza, mas de alguma disposição ou determinação.

Após salientar que a justiça radica na vontade e são suas partes integrantes fazer o bem, i.e., guardar equidade no que ao próximo diz respeito, e evitar o mal, i.e., não destruir a equidade, comenta o Pe. Manuel de Góis a distinção aristotélica entre justiça distributiva e comutativa e indica os actos próprios desta última, concluindo o seu comentário referindo as partes potenciais da justiça (religião, piedade, observância, obediência, verdade, gratidão, liberalidade, afabilidade e amizade) ([1]).

6. O mais completo, desenvolvido, aprofundado e sistemático tratamento da teoria da justiça, numa perspectiva simultaneamente filosófica, teológica e ética, que o pensamento renascentista produziu em Portugal deveu-se ao bispo de Silves, D. Jerónimo Osório, pensador de mais acentuada filiação platónica que frei Heitor Pinto, o qual, além de àquela haver tributado particular atenção especulativa em obras como o *De Nobilitate Civili et Christiana* (1542) (*Sobre a Nobreza Civil e Cristã*) (1542) ([2]) e o *De Regis Institutione et Disciplina* (*Sobre a Ensinança e Educação do Rei*) (1572) ([3]), lhe dedicou todo um extenso e específico tratado, o *De Iustitiae* (*Sobre a Justiça*) (1564), que viria a grangear grande favor do público culto da Europa sua contemporânea, havendo conhecido seis edições em menos de trinta anos e uma nova edição no final de setecentos ([4]).

Enquanto, porém, aquelas duas primeiras obras têm um declarado intuito pedagógico, ético e formativo, dirigido, o primeiro, à classe nobre e o segundo ao rei, no caso presente, o rei D. Sebastião, sendo nelas a justiça considerada como o esplendor máximo da virtude, de que depende toda a verdadeira nobreza, devendo, por isso, presidir a toda a acção governativa do soberano, a última reveste-se de uma intenção claramente apologética, pelo que nela, de modo ainda mais evidente do que nas outras duas, a consideração da problemática da justiça se fundamenta numa perspectiva teológica, em cujo centro se encontra a refutação crítica da doutrina luterana. Daí que, nela, o bispo de Silves haja dedicado demorada e

([1]) *In Libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum, aliquod Conimbricensis Cursus Disputationes*, Disputatio IX, Quaestio I.

([2]) Desta obra foi publicada uma tradução portuguesa, de A. Guimarães Pinto, com o título *Tratados da Nobreza Civil e Cristã*, Lisboa, INCM, 1996.

([3]) Desta obra há tradução portuguesa, de António Jotta da Cruz Figueiredo, com o título *Da Instituição Real e sua Disciplina*, Lisboa, Ed. Pro Domo, 1944.

([4]) 1.ª ed., Veneza, 1564; 2.ª ed., Colónia, 1572; 3.ª ed., id., 1574; 4.ª ed., id., 1581; 5.ª ed., id., 1586; 6.ª ed., Roma, 1592; 7.ª ed., Coimbra, 1793. Desta obra há uma recente tradução portuguesa, de A. Guimarães Pinto, com o título *Tratado da Justiça*, Lisboa, 1999.

minuciosa atenção à análise e discussão de algumas das mais candentes questões que marcavam o ambiente espiritual do século XVI, como as relativas à essência da fé, ao pecado original, à liberdade humana, à predestinação e à presciência divina.

Segundo o erudito prelado, quatro seriam as interrogações fundamentais a que deveria procurar responder toda a inquirição sobre a justiça: que é justiça, qual a sua origem, por meio de quem chega até aos homens e a quem finalmente chega.

Para responder à primeira destas interrogações, Jerónimo Osório começava por observar ser justo o que foi definido pela lei e pelo direito, acrescentando que a lei suprema e absolutamente perfeita é a razão divina que rege todas as coisas e que atribui a cada uma o seu lugar e a todas liga entre si com o sumo vínculo da conformidade numa unidade e numa ordem perfeitas, que se patenteia no admirável esplendor e formosura de toda a Natureza, a ponto de poder dizer-se que a ordem da criação, proveniente da mente ordenadora de Deus, é uma imagem da justiça, pois esta é uma firme equidade e autoridade da razão dependente da lei inerente à mente divina.

Deste modo, se, na sua essência, a lei é uma norma emanada do espírito de Deus, que prescreve o que é honesto e vantajoso, proibindo o que lhe for contrário, a justiça consiste na concórdia dos espíritos e, como virtude humana, na harmonia das faculdades da alma. Por outro lado, as noções de justiça e de direito são inatas ao espírito humano, embora, por vezes, os juristas, dominados pela minúcia e pelo pormenor ou pela argúcia litigiosa ou contenciosa, cheguem a esquecer uma e outra.

Ora, sendo a justiça uma consequência da lei divina e uma semelhança do próprio Deus, necessário se afigura concluir que a sua origem é a mente divina, deste modo se encontrando respondida a segunda daquelas fundamentais interrogações em que, de acordo com Jerónimo Osório, se desdobrava a sua problemática. Notava, contudo, o bispo de Silves, que, dada a origem divina da justiça, era impossível ao homem alcançá-la valendo-se apenas do seu esforço e prática humanos, pois só com o auxílio de Deus lograria dar-lhe real efectividade.

Aqui se fundava a conclusão do especulativo português de que a justiça era uma disposição de ânimo, dependente da mente divina, que dá a cada um a dignidade que lhe é devida. Assim, o que apenas pede o que pedem o direito e a equidade, paga a cada um e dá a cada coisa o que lhe é devido e não defrauda nem prejudica ninguém, possui por completo os ornamentos da justiça, dado que a essência desta se cifra no perfeito cumprimento de todos os deveres e na união da mente humana com a mente divina, que é a única origem de todo o direito, a fonte exclusiva da equidade, a regra e medida com que todas as coisas devem

ser reguladas e medidas e à qual deve reportar-se tudo quanto se encontra sujeito a qualquer espécie de ordem, a lei eterna que, com poder eterno, liga todas as coisas ([1]).

7. Na centúria seguinte, em especial nos anos que se sucederam à Restauração, assiste-se, entre nós, a um renovado interesse pela problemática ético-filosófica e ético-política da justiça, entendida, a par da lei natural, como o primeiro fundamento das leis humanas ou do direito positivo, como expressivamente o documentam as obras de autores como António Carvalho de Parada (1595-1655) ([2]), António Henriques Gomes (1600-1663) ([3]), António de Sousa de Macedo (c. 1606-1682) ([4]), Sebastião César de Meneses ([5]) e Duarte Ribeiro de Macedo (1618-1680) ([6]), interesse especulativo que irá manter-se até ao final de seiscentos, como o comprovam, entre outros, alguns textos do monge franciscano frei Jacinto de Deus (1612-1681) ([7]) e do jurista Domingos Antunes Portugal (?-1677) ([8]).

Tal como já acontecia com as obras que se ocuparam desta temática na época do Renascimento, nas vindas a lume no período barroco continua a encontrar-se o mesmo substracto especulativo de recorte escolástico, bem como idêntica referência ao pensamento aristotélico e ao modo como nele era considerada a teoria da justiça.

Se bem que não revele assinalável originalidade, é na *Suma Política*, de Sebastião César de Meneses, em boa parte inspirada no tratado *Consejo y Consejeros de Principes*, de Lorenzo Ramirez de Prado, de que, como foi já evidenciado, chega, por vezes, a ser directa ou literal tradução ([9]), que a nossa reflexão filosófica sobre a problemática da justiça encontra a sua melhor e mais concisa expressão.

Inserindo-se na longa tradição dos livros de educação ou «regimento» de príncipes, esta obra, dedicada ao infante D. Teodósio, malogrado filho de D. João IV, integra o tratamento da justiça no domínio do que designa por «terceiro fun-

([1]) De *Iustitiae*, livros V e X e *De Regis Institutione et Disciplina*, livros I e III.

([2]) *Arte de Reinar*, s.d. (1643 ou 1644).

([3]) *Política Angélica*, Ruão, 1647, Diálogo V.

([4]) *Harmonia Política dos Documentos Divinos com as Conveniências do Estado*, Haia, 1651.

([5]) *Suma Política*, Lisboa, 1649.

([6]) *Sonho Político. Breve Discurso das Partes de um Perfeito Juiz*, incluído nas *Obras*, vol. I, Lisboa, 1743.

([7]) *Braquilogia de Princípes*, Lisboa, 1671.

([8]) *Tractatus de Donationibus Regiis*, Lisboa, 1673.

([9]) Martim de Albuquerque, «Para uma Teoria Política do Barroco em Portugal. A *Summa Política* de Sebastião César de Meneses (1649-1650)», nos *Estudos de Cultura Portuguesa*, vol. II, Lisboa, INCM, 2000.

damento da razão de Estado», compreendida esta como política ou arte de governar a república ou reino, i.e., como o que respeita às coisas públicas e comuns ([1]).

Entendia o bispo-conde de Coimbra que a justiça se divide em três espécies: *comutativa*, *distributiva* e *punitiva* ou *correctiva*, ocupando-se a primeira «em exercitar comutações e acções externas, de dar e receber», cabendo à segunda distribuir os bens comuns, tais como «dignidades, ofícios e semelhantes coisas entre as partes e membros da república, pelos mais beneméritos», enquanto a última «emenda e iguala os erros e enganos que acontecem no tráfego e comércio humano», castigando os delitos que se cometem na mesma república ([2]).

Destas três espécies ou formas de justiça reputava o prelado conimbricense como mais importante a distributiva, porque, se não se agir com generosidade, prudência e igualdade na repartição das honras e dos cargos, atribuindo-se qualquer lugar ou dignidade a quem não o mereça, ofendem-se todos os beneméritos, considerando-se tal comportamento por tirânico, ao passo que quando não se respeita a justiça comutativa apenas se ofende o particular que é vítima de injustiça. Dada a natureza e a intenção da obra, não deixa o seu autor de advertir o príncipe a quem é dedicada de que a distribuição dos favores que concede exige que a mesma se faça com toda a igualdade entre os vassalos, porque, se assim não acontecer, haverá sérios riscos de que se desintegre a república, se debilite a força das armas e se desordene a justiça ([3]).

Especial atenção merece também a Sebastião César de Meneses a parte da justiça distributiva que se refere aos tributos, tendo, decerto, em mente a particular acuidade de que o problema então se revestia, não só pelos reflexos fortemente negativos que, para a sua causa, tivera a gravosa política fiscal do último dos Filipes como ainda pela «décima» que D. João IV se vira forçado a lançar para fazer face às avultadas despesas com a guerra da Restauração. Assim, o hábil teórico político que era o autor da *Suma* detém-se a lembrar que a justiça que atribui os cargos na república deve, igualmente, proporcionar os gravames, devendo as contribuições fiscais dos vassalos ser sempre ajustadas às suas capacidades financeiras e o seu montante global corresponder às efectivas necessidades do Erário. Exige-se, ainda, não só que a repartição dos encargos tributários seja feita por todos os vassalos, respeitando o princípio da igualdade, como, também, que os meios de exacção fiscal sejam os mais suaves e que, com eles, se garanta a conservação do Estado ([4]).

([1]) *Suma Política*, Introdução.
([2]) *Op. cit.*, Título III, Caps. V e VIII.
([3]) *Idem*, Título III, Cap. VI.
([4]) *Idem*, Título III, Cap. VII.

Quanto à justiça correctiva ou punitiva, para que haja igualdade nos erros que visa emendar e punir quatro requisitos se exigem: a qualidade da lei, as partes do juiz, o temperamento da igualdade e a natureza do príncipe.

Assim, a lei deve ser proporcionada à natureza dos súbditos, deve distribuir igualmente, segundo uma proporção aritmética, e, sempre que possível, deve limitar o arbítrio dos julgadores. A estes, por seu turno, exige-se que sejam capazes de entender adequadamente o direito e de examinar as provas e a defesa, que se apliquem com isenção e imparcialidade ao exercício das suas funções e que as desempenhem diligentemente.

Por outro lado, na aplicação das penas, a piedade deve prevalecer sobre o rigor, do mesmo modo que a natureza do príncipe requer que não se deixe mover por respeitos particulares, mas que aja com generosidade e clemência. Quanto, às penas, devem visar um triplo fim: castigar os maus, defender os bons e servir de exemplo para todos, sendo sempre mais importante prevenir do que punir ([1]).

8. No quadro da nossa reflexão seiscentista sobre a justiça merecem ainda referência Duarte Ribeiro de Macedo e frei Jacinto de Deus.

Para o primeiro, que dela se ocupou no seu *Sonho Político. Breve Discurso das Partes de um Perfeito Juiz*, numa linha de pensamento já explorada pelo bispo-conde de Coimbra, a justiça, entendida, de modo tradicional, como a virtude que consiste na constante e perpétua vontade de dar a cada um o que é seu, seria um *universal genérico*, que em si compreende as demais virtudes.

Na sua análise da justiça, Duarte Ribeiro de Macedo distinguia nela o que denominava a sua *razão formal*, que só em Deus se alcançaria, e em que a justiça é *igualdade matemática*, que consiste no indivisível, e a *justiça aplicada* ou *humana*, que consiste na *igualdade moral*, «que busca a razão, alma da lei».

Sustentava ainda este autor deverem as leis ser interpretadas do modo mais favorável aos réus, porquanto só assim a sua vontade e o seu espírito seriam plenamente respeitados, não podendo, contudo, o juízo do juiz ou *equidade* sobrepor-se à própria lei ou alterá-la, nem ser determinado pelo ódio, mas sim manter-se no exigente plano da mais estrita imparcialidade, pois unicamente deste modo seria assegurada a igualdade moral própria da justiça.

Conjunto ou florilégio de máximas ou sentenças, recolhidas na sabedoria bíblica, na cultura clássica, nos doutores medievais e nos canonistas do Renascimento, composto em Goa e dedicado ao Príncipe Regente D. Pedro, a *Braquilogia de Príncipes* (1671), do franciscano frei Jacinto de Deus, não poderia deixar de con-

([1]) *Idem*, Título III, Cap. VIII. Cfr. Martim de Albuquerque, *est. e loc. cits.* e Luís Reis Torgal. *Ideologia Política e Teoria do Estado na Restauração*, vol. II, Coimbra, 1982, pp. 199-212.

siderar o tema da justiça, como fundamento e garante primeiro da unidade e da estabilidade do Estado.

Apresenta dela este autor uma divisão quadripartida, distinguindo a justiça em *comutativa*, *punitiva*, *legal* e *distributiva*. Esta última entendia-a como o dar a cada um o que lhe convém, segundo a necessidade, e de acordo com um princípio de igualdade, que atenda ao mérito de cada um, premiando a virtude e castigando a culpa, com isenção e imparcialidade ([1]).

Por seu turno, Domingos Antunes Portugal acolherá expressamente o conceito escolástico e tradicional de direito natural, inscrito na razão natural de todos os homens e que, como ela, é fundamento imutável de todas as virtudes. Deste modo, os príncipes não podem dispor contra ele, pois não é dado à vontade humana contrariar, em suas disposições, o direito natural nem alterar a equidade natural, sendo, consequentemente, viciosas e inválidas as leis que contradigam ou neguem os ditames permanentes e necessários da recta razão ([2]).

9. É também nos quadros do jusnaturalismo de feição medieval que, no pensamento português do século XVII, serão discutidas duas decisivas questões directamente decorrentes dos descobrimentos: o problema da liberdade dos mares e a contraposição entre a doutrina tradicional do *mare clausum* e a moderna do *mare liberum*, e o problema da legitimidade da escravatura.

Duas figuras avultam no tratamento destas matérias, a do frade mercedário e catedrático da Universidade de Valladolid frei Serafim de Freitas (c. 1570-1633), que contrapôs ao anónimo opúsculo de Hugo Grócio *Mare Liberum sive de iure quod Batavis competit ad Indianica Commercia Dissertatio* (1609) a minuciosa e fundamentada argumentação do seu *De iusto imperio Lusitanorum Asiatico* (1625), e o Pe. António Vieira, que denodadamente lutou contra a redução à escravatura dos índios brasileiros, embora admitisse e procurasse justificar a dos negros africanos.

Na doutrina jurídica romana, o mar era considerado como «coisa comum» ou *res communis omnium*, já que, segundo o direito natural e o *jus gentium*, o seu destino natural é poder ser aproveitado por todos os homens, não podendo, por isso, ser objecto de «propriedade» de ninguém, nem do Estado nem de qualquer particular. Este princípio, plenamente válido no que respeitava ao mar alto, admitia, contudo, algumas limitações ou restrições quanto ao mar adjacente à costa, relativamente ao qual se aceitava que se pudessem constituir direitos de determinados particulares, como o de pescar ou os decorrentes de certas obras realizadas pelos proprietários de terrenos contíguos ao mar.

([1]) *Braquilogia de Príncipes*, Lisboa, 1671, Cap. II.
([2]) *Tractatus de Donationibus Regiis, cit.*

No período medieval, assiste-se a um relativo alargamento do domínio privado sobre o mar, nomeadamente no que se referia à jurisdição criminal, havendo ainda quem defendesse o exclusivo da navegação, desde que baseado num uso imemorial.

Os descobrimentos e a expansão marítima levaram a um considerável alargamento das pretensões de exclusivo de navegação, comércio e conquista, invocando-se, para tal, não só a descoberta dos mares e a ocupação das terras como a posse titulada e indisputada, a prescrição ou costume e as bulas pontifícias que reconheciam ou atribuíam esses direitos ([1]).

Foi este conjunto de razões ou fundamentos em que os jurisconsultos ibéricos baseavam o exclusivo da navegação e do comércio nos mares orientais, conhecido por doutrina do *mare clausum*, que, no início do século XVII, o jovem Hugo Grócio foi encarregado de contraditar, a pedido da Companhia Holandesa das Índias Orientais, o que fez no seu *De Jure Praede Commentarius*, que, no entanto, permaneceria inédito até meados do século XIX, dele vindo a lume apenas o Capítulo XII, publicado anonimamente, em Leiden, em Março de 1609, com o título *Mare Liberum*, sendo as teses aí sustentadas, alguns anos depois, objecto de refutação crítica por parte do sábio canonista português.

Não sendo, naturalmente, este o lugar adequado para acompanhar a extraordinariamente bem documentada argumentação jurídica do catedrático de Valladolid, cumpre ter apenas aqui em consideração os aspectos da posição de frei Serafim de Freitas que relevem do plano filosófico-jurídico, em particular o modo como concebia o direito natural e o direito das gentes, peças fundamentais do debate que, sendo, predominantemente de índole jurídica, no entanto, envolvia, também aspectos históricos e questões delicadas como a do poder temporal do Papa, posto directamente em causa pela cisão operada na anterior unidade cristã por via da reforma luterana.

O conceito de direito das gentes é, precisamente, a primeira questão que vai opor o canonista português ao jurisconsulto holandês, pois a distinção por este feita entre o direito das gentes primário e secundário é expressamente recusado por aquele, que sustenta ser o direito das gentes um só, dado provir todo ele da razão natural, ter um único fim, o bem da natureza humana e ser uma só a república, i. e., todos os homens enquanto agrupados sob o comando da razão natural.

Admitia, contudo, frei Serafim de Freitas dever distinguir-se entre o estado de natureza íntegra e o estado de natureza corrupta, pertencendo ao primeiro as coisas que, por ditame da razão natural, são, de sua natureza, ordenadas para o bem

([1]) Ver Paulo Merêa, «Os Jurisconsultos Portugueses e a Doutrina do "Mare Clausum"», nos *Novos Estudos de História do Direito*, Barcelos, 1937, pp. 19-42.

da natureza humana (culto de Deus, obediência aos pais, repulsa da violência, matrimónio, educação dos filhos, etc.), enquanto ao segundo respeitam as coisas que, tendo em conta o actual estado de natureza corrupta, em que já se verificaram alterações das coisas, foram estabelecidas pelos mesmos ditames da razão, como a servidão, a manumissão ou a distinção dos domínios.

Ora, pertencendo a navegação a este segundo aspecto do direito das gentes, visto ser unicamente necessária para aliviar a indigência da natureza corrupta, provado ficaria que, contrariamente ao que pretendia o incógnito autor do *Mare Liberum*, pelo direito das gentes não seria livre nem a navegação nem o comércio entre todos os povos ([1]).

Por outro lado, caberia ter em conta que as coisas poderão cair sob o domínio do direito natural de dois modos, ou por a lei natural o preceituar, de modo imutável, dado serem direitos constituídos por Deus, ou por mero modo de permissão, negação ou concessão, não constituindo por isso, propriamente direitos naturais, podendo variar com a diversidade dos tempos e dos estados, como acontece com a liberdade e a servidão, a comunidade e divisão de coisas. Deste modo, mesmo que, no estado primitivo de natureza íntegra, se praticassem a navegação e o comércio, não diriam eles respeito a preceitos de direito natural, do que resultaria, então, ser legítimo aos soberanos não admitir a entrada ou o comércio de estrangeiros em suas terras ou a navegação nos mares que haviam descoberto e cujo império lhes havia sido reconhecido pela autoridade pontifícia ou haviam adquirido por ocupação, prescrição ou costume ou em guerra justa como a que os portugueses travaram no Oriente ([2]), como procurava provar, com larga cópia de argumentos e recorrendo aos mais reputados jurisconsultos e canonistas antigos e modernos, o erudito professor de Valladolid.

Se os tempos não eram já propícios para que as posições defendidas por frei Serafim de Freitas fossem acolhidas pela nações cultas da Europa e se melhor sorte não teve, um decénio depois, idêntica obra do inglês John Selden ([3]), ninguém pode negar ou recusar o grande poder argumentativo e o grande saber jurídico e histórico do monge português, cuja obra se inscreve no centro do debate especulativo e jurídico que marca o nascimento do moderno direito internacional ([4]).

([1]) *De Iusto Imperio*, Cap. I. §§ 12-21. Desta obra foi publicada uma tradução portuguesa, de Miguel Pinto de Meneses, com ao título *Do Justo Império Asiático dos Portugueses*, Lisboa, Instituto para a Alta Cultura, reeditada pelo INIC, em 1983.

([2]) *De Iusto Império*, Cap. I, §§ 22-24 e Cap. IX, §§ 10-18.

([3]) *Mare Clausum*, 1635.

([4]) Sobre frei Serafim de Freitas ver o extenso prefácio de Marcello Caetano à tradução citada na nota 25, supra e a bibliografia aí citada.

10. Quanto a António Vieira, se, no aspecto filosófico mais geral, o seu pensamento se situa numa linha de inspiração agostiniana, combinada com importantes elementos éticos de matriz estóica, em particular de Séneca, no domínio filosófico-jurídico, o seu jusnaturalismo contra-reformista é filho do mesmo ambiente espiritual em que floresceu a reflexão de Suárez, Vitória, Molina ou Mariana, e, em especial, dos dois últimos, com cujas teses algumas vezes coincide e cuja autoridade não deixa de invocar, enriquecendo, no entanto, a sua reflexão com o directo conhecimento e a vivida experiência do Novo Mundo e das novas realidades que nele desafiavam a especulação ético-jurídica peninsular.

O ponto de partida do pensamento filosófico-jurídico de teor jusnaturalista de Vieira é o seu teísmo cristão e o criacionismo e providencialismo divinos que dele directamente decorrem. Toda a criação se apresenta ao sábio pregador como uma ordem, estável e permanente, mantida e assistida pela constante intervenção de Deus e regida por duas espécies de leis, a *lei divina* e a *lei natural*.

Na ordem da criação, o homem, ser simultaneamente composto de um elemento espiritual e, por isso, imortal, e de um elemento corpóreo, sujeito à morte e à corrupção, surge-nos, hoje, como um ser decaído da sua original natureza, por efeito do pecado original, mas que foi redimido pelo sacrifício de Cristo e pode ser regenerado pela graça divina.

Resultado e consequência do pecado original foi o ter-se tornado a razão natural do homem incapaz de, só por si, reger a sua conduta e de ser norma suficiente para a sua acção, carecendo, por isso, por um lado, de se subordinar à lei divina e à lei natural e, por outro, de ser a razão natural assistida e completada pela luz da fé ou pela verdade revelada.

Entendia, contudo, Vieira, na linha da tradição agostiniana, que, se o pecado original fez com que os homens passassem «do estado de inocência ao de culpa, da imortalidade à morte, da pátria ao desterro, das flores às espinhas, do descanso aos trabalhos, e da felicidade suma ao sumo da infelicidade e miséria» ([1]), não logrou impedir que, na primeira idade do mundo, inaugurada pela expulsão do Paraíso terrestre, os homens continuassem a viver em harmonia, numa «irmandade natural», numa economia fundada na troca directa, falando a mesma língua e regendo-se por uma única e mesma lei, a *lei natural* ([2]).

Mas este efémero *estado natural* ou *estado de natureza*, em que os homens, criados à imagem e semelhança de Deus, eram «iguais e livres por natureza», em que todos os bens eram de todos e a propriedade individual ainda não existia, terá ces-

([1]) «*Sermão da Primeira Dominga do Advento*», nos *Sermões*, vol. I, Lello & Irmão, Porto, 1993, p. 180.

([2]) *Op. e vol. cits.*, p. 180.

sado mercê da concorrência, simultânea, de dois factores negativos: a *violência*, que levou a que alguns membros desta sociedade ou comunidade pré-política ou pré-civil sujeitassem outros ou os demais ao seu arbítrio, e a *apropriação* individual de bens que, sendo limitados, anteriormente eram de todos. Deste modo, assim como a violência arbitrária e a propriedade individual quebraram, irremediavelmente, a harmonia e a fraterna unidade primitiva, tornaram também insuficiente a lei natural como norma da acção dos homens e revelaram a necessidade de a violência se organizar e passar a ser exercida de acordo com determinadas regras e dentro de certos limites. Para isso se «inventaram, e firmaram Leis, levantaram Tribunais, constituíram Magistrados, deram varas às chamadas Justiças», assim surgindo a *sociedade política* e a *lei humana, civil* ou *positiva*, ou seja, em linguagem de hoje, o Estado e o direito.

A unidade primitiva deste modo quebrada e a subsequente divisão entre os homens originou, igualmente, a fragmentação da única e una comunidade inicial numa pluralidade de comunidades políticas, o que não impediu que certos princípios e regras fundamentais continuassem a ser por todos reconhecidos como válidos e obrigatórios, constituindo, por isso, o que se chama *direito das gentes*, de que fazem, igualmente, parte as regras convencionais destinadas a regular o convívio entre as diversas comunidades políticas.

Daqui decorreria, então, uma hierarquia entre as várias espécies de leis, em que o primeiro lugar era ocupado pela *lei divina* e pela *lei natural*, instituídas ambas directamente por Deus e a que se encontrava submetida a ordem da criação, sendo por isso, eternas, constantes e imutáveis, e a que viria a associar-se o *direito das gentes*, de dignidade e poder vinculante idênticos aos da lei natural.

Por seu turno, a *lei humana* ou o *direito positivo* retira o seu ser e a sua validade da conformidade com as leis divina e natural e o direito das gentes, devendo o seu conteúdo desenvolver e regulamentar a lei natural, com vista a dotá-la de força coerciva e a reger a conduta dos homens de acordo com a igualdade em que consiste a justiça como virtude que dá a cada um o que é seu, pois só a realização da justiça, através do respeito pelos legítimos direitos de cada um dos membros da sociedade, constitui a comunidade política.

O princípio fundamental em que se baseia o jusnaturalismo vieirino é o de que a natureza, como mãe de todos os homens, a todos fez iguais e livres, «desde o rei ao escravo», dado que todos foram «criados por Deus à sua imagem e semelhança» (1).

(1) Cfr. *Obras Escolhidas*, ed. organizada por António Sérgio e Hernâni Cidade, Liv. Sá da Costa, vol. V, Lisboa, 1951, p. 347 e «Sermão 27.º do Rosário», nos *Sermões*, ed. cit. vol. IV, pp. 1205, 1208 e 1234.

Relativamente à escravatura, o profético autor da *História do Futuro* não deixou de se questionar sobre a sua legitimidade ou compatibilidade com a igualdade e liberdade natural de todos os homens, não hesitando em qualificá-la como «trato desumano, em que a mercância são homens» e em contestá-la, frontalmente, sob retórica forma interrogativa: «Estes homens não são filhos do mesmo Adão e da mesma Eva? Estas almas não foram resgatadas com o sangue do mesmo Cristo? Estes corpos não nascem e morrem como os nossos? Não respiram com o mesmo ar? Não os cobre o mesmo céu? Não os esquenta o mesmo sol?» ([1]).

Contudo, procurou justificá-la por um misterioso desígnio providencial que, ao conduzir os negros de Angola para o Brasil, visava abrir-lhes as portas da salvação, negada a seus pais, que tinham vivido e morrido «sem lume da Fé nem conhecimento de Deus», sustentando, igualmente, que os escravos só eram cativos na «metade exterior e mais vil», que é o corpo, enquanto na outra «metade interior e nobilíssima, que é a alma, principalmente no que a ela pertence», não eram cativos mas livres ([2]).

Ao tratar da escravatura dos negros angolanos e dos índios brasileiros, Vieira adoptou uma dualidade de critérios e propôs soluções também diferentes para situações em tudo idênticas, comportamento que apenas conveniências práticas podem explicar, mas não justificar.

Com efeito, quanto aos índios do Brasil, reconhecia poderem eles encontrar-se em três diferentes situações, de que resultariam outros tantos estatutos pessoais e regimes jurídicos.

Assim, a par dos *índios gentios*, «que estavam pelos matos», havia os *índios livres*, residentes nas aldeias, e os *índios escravos*. Os primeiros eram os que viviam «no sertão, em sua natural liberdade» e que se iam «comprar ou resgatar (como dizem) dando o piedoso nome de resgate a uma venda tão forçada e violenta», entendendo o combativo pregador que «a primeira e principal causa das entradas no sertão» haveria de ser a extensão da fé e o zelo pela salvação das almas que estavam «indo continuamente ao Inferno, por falta de baptismo». Por seu turno, os índios aldeados, designados embora por *livres*, eram, na expressão de Vieira, «meio cativos», porquanto eram repartidos pelos moradores para os servirem em seis meses no ano, «ficando outros seis para tratarem de suas lavouras e famílias», havendo sustentado sempre, intransigentemente, o piedoso jesuíta que o trabalho que os índios assim prestavam, se bem que obrigatório, devia ser justamente remunerado, pois assim o exigia a justiça e o direito natural. Finalmente, a redução dos índios à escravatura apenas poderia resultar de duas circunstâncias: encontrarem-se no

([1]) «Sermão 27.º do Rosário», *loc. cit.*, p. 1204.
([2]) «Sermões 14.º e 27.º do Rosário», *ed. e vol. cits.*, pp. 750-753 e 1207 e ss.

sertão presos para serem comidos ou, havendo sido capturados em guerra justa pelos seus inimigos, sem violência, serem depois por eles vendidos como escravos [1], esclarecendo o pregador que apenas poderia ser reputada *justa* a guerra defensiva e a ofensiva «feita por autoridade e consentimento de toda a nação ou de toda a aldeia» e quando se destinasse a ressarciar «injúria grave, feita pelo principal da nação ou aldeia, ou pelos outros, de seu consentimento», devendo sempre, em caso de dúvida, a guerra ser tida por injusta, podendo, então, os escravos nela tomados ser resgatados com a obrigação de servirem durante cinco anos [2].

[1] *Obras Escolhidas*, vol. V, pp. 243-244 e «Sermão da Primeira Dominga da Quaresma», nos *Sermões*, ed. cit., vol. I, pp. 862-863.

[2] *Obras Escolhidas*, vol. V, p. 30 e *Cartas*, ed. João Lúcio de Azevedo, vol. I, Lisboa, INCM, 1997, pp. 296 e ss., 414 e ss., 430 e ss. e 442 e ss. Ver parte, cap., e Vasco Pulido Valente, «A Sociedade, o Estado e a História na Obra de António Vieira», nos *Estudos sobre a Crise Nacional*, Lisboa, INCM, 1980 e A. Braz Teixeira, «O Jusnaturalismo de António Vieira», em *Foro das Letras*, n.º 2, Lisboa, Novembro de 1998.

Tal como sucede com a filosofia jurídica, também a filosofia política dos dois séculos em apreço se manterá fiel a um enquadramento escolástico, sublinhando essencialmente o fundamento ético do poder temporal, bem como a decorrente submissão deste aos preceitos da justiça. Com raras excepções que aqui assinalamos, constata-se a supremacia da tese da origem divina do poder, em termos mediatos, atribuindo à comunidade o papel de medianeiro, à luz da tese de que todo o poder vem de Deus através do povo. Também é de assinalar o esforço dos nossos jurisconsultos em contrariarem o poder absoluto dos reis, desde que por absoluto se entenda um poder ilimitado, sublinhando a necessidade de os reis se submeterem às leis que estatuem, para focalizarem a dependência, essa sim absoluta, da lei humana em relação à lei divina e ao direito natural.

Não menos interessantes são as muitas páginas dedicadas pelos teóricos portugueses desta época, sobretudo os do século XVII, ao direito de resistência activa e aos títulos de aquisição do poder, questão que se articulava directamente com a conjuntura histórica da Restauração, e, num outro plano, à questão da razão de estado, assumida num sentido «católico» e distante das concepções de Maquiavel.

* Não nos sendo possível no espaço de um capítulo comentar todas as obras da vasta literatura política dos dois séculos em causa, limitamo-nos às mais significativas. As obras de Jerónimo Osório, João de Barros, Francisco Suárez, Luis de Molina, e António Vieira são abordadas em capítulos específicos neste volume. Todavia, para além dos autores aqui analisados, importa ainda nomear, dentre os que nestes dois séculos possuem evidente interesse no âmbito da filosofia política os nomes de João Salgado de Araújo, Manuel Severim de Faria, João de Vasconcelos, Manuel Rodrigues Leitão, Francisco do Santíssimo Sacramento, António Pais Viegas, Luís Marinho de Azevedo, Agostinho de Vasconcelos, Francisco Manuel de Melo, António Henriques Gomes e Gabriel Pereira de Castro.

A simples indicação de um tão vasto conjunto de autores dá nota da impraticabilidade de uma análise pormenorizada. No entanto, é de justiça nomear, para um estudo mais aprofundado, a melhor análise até hoje dedicada às ideias políticas da Restauração: Luís Reis Torgal, *Ideologia Política e Teoria do Estado na Restauração*, 2 volumes, Coimbra, 1981/2.

Outra questão recorrente, sobretudo a partir de finais do século XVI será a das relações entre o poder dos reis e o poder dos papas, perfilando-se, entre alguns dos nossos juristas, a tese do poder indirecto dos papas sobre as coisas temporais em ordem ao fim espiritual, tese que serviria para sustentar a intervenção do Sumo Pontífice no Tratado de Tordesilhas, sendo utilizada por Serafim de Freitas contra Grócio.

A terminar estas breves palavras de introdução, julgamos dever sublinhar a entrada no nosso discurso político, também a partir dos finais do século XVI, e, no caso deste capítulo, a partir de Fernando Alvia de Castro, das principais categorias da mundividência barroca, dando guarida, embora num quadro estritamente vigiado por uma exigência ética de verdade e de justiça, aos temas da agudeza, astúcia, dissimulação, utilidade, experiência, temporalidade e ocasião, confluindo no mais vasto conceito de «artifício político», postulando-se, a partir de então, a complexa questão da sua relação com a natureza universal dos princípios ético-jurídicos.

1. Lourenço de Cáceres

Lourenço de Cáceres nasceu em Lagos, em 1490, vindo a falecer em 1531. Estudou em Salamanca, foi preceptor do infante D. Luís, e entre as várias obras que publicou destaca-se a intitulada *Condições e partes que hade ter hum bom Principe* (conhecida por *Doutrina ao Infante D. Luís*).

Herdeiro das concepções políticas medievais, mas vestido pela roupagem humanista, consubstanciada na citação dos clássicos, o pensamento político de Lourenço de Cáceres centra-se na elaboração da imagem do príncipe católico, tema a respeito do qual equaciona questões essenciais como as da origem, natureza e finalidade do poder temporal, as formas de governo e sua transmissão, a relação entre as armas e as letras, o personalismo e exemplarismo régios, as virtudes cardeais, a paz e a guerra.

No caso da origem do poder civil, entende-o o humanista português como emanando da natureza social do homem, embora tendo origem mediata em Deus, como autor dessa mesma natureza. Com efeito, no início da constituição da sociedade civil, os homens, «por comum consentimento, concederam haver um só que tenha o poder da morte e da vida sobre si mesmos» (1). O poder nasce, assim, de

(1) *Doutrina de Lourenço de Cáçeres ao Infante D. Luís sobre as condições e partes que deve ter um bom príncipe,* in A. A. Banha de Andrade, *Antologia do Pensamento Político Português,* século XVI, separata de *Estudos Políticos e Sociais,* vol. III, n.º 2 e 3, 1965, p. 47 (doravante *APPP*).

uma necessidade natural, «para que se evitem as injúrias que os forçosos fariam aos que menos pudessem, se cada um por si se regesse» (*APPP*, 48).

Remete-nos assim o autor para a tese da mediação popular que foi esmagadoramente maioritária entre os nossos jurisconsultos do Renascimento e do século XVII: o povo, no sentido de comunidade unida pelo direito, é a origem imediata do poder do chefe temporal. Já a razão da escolha da pessoa que há-de reinar tem a ver não com o sangue ou estirpe mas com o merecimento que deve entender-se como verdadeira origem e fundamento da nobreza dos príncipes, que assim acedem ao *officium* de servir a comunidade em função do bem comum.

Questão que directamente se relaciona com esta é a da sua forma de transmissão, na qual se joga o dilema da escolha entre a eleição ou a hereditariedade, defendendo o humanista português, à semelhança da maioria dos seus compatriotas, a tese da transmissão hereditária, a fim de evitar os inconvenientes da eleição consecutiva do soberano após a morte do antecessor, mormente as dissenções e perturbações causadas pelas diferenças de opinão entre os eleitores, apresentando-se então a hereditariedade como melhor garantia para a paz e harmonia sociais. A esta razão adiciona ainda a tese de que mais tem condições para governar quem é educado desde a meninice com tal fim do que aquele que repentinamente acede ao governo por eleição popular.

A dignidade do ofício de reger articula-se directamente com o sentido de abnegação daquele que aceita o encargo de deixar de cuidar apenas de si a fim de cuidar de muitos, encargo a que acresce a dificuldade de se tratar de um cuidado indirecto, determinando uma distância recheada de perigos onde geralmente circulam aduladores, conselheiros e amigos falsos.

Daí a necessidade da sabedoria, articulada com a prudência, que se requer como um dos mais nobres atributos do governante, bem acima do poder das armas, as quais, se as não orienta a vontade iluminada pela razão, transformam os príncipes em astuciosas feras, sendo certo, como diz, que o «Império Romano nunca teve maiores capitães que quando grandes letrados e oradores» (*APPP*, 38).

Não cumpre pois vituperar a filosofia em nome do primado das obras ou do primado da prudência filha da experiência pessoal acumulada, pois «muito misero é o sabedor das virtudes que nasce só da experiência».

Outro tema por si abordado, em consonância com a tradicional literatura de espelho de príncipes, é o do personalismo e exemplarismo régios. Se é certo que os homens «costumam seguir as manhas daqueles a que obedecem», segue-se que «nenhuma romaria, nem nenhuma oração, nem sacrifício mais aceito a Deus pode fazer o príncipe que fazer-se a si mesmo exemplo, aos seus, de virtudes» (*APPP*, 46). Neste contexto, o soberano assume-se como pessoa moral e estabelece-se uma relação de causa/efeito entre a conduta pessoal do príncipe e a eficácia da sua gover-

nação. Naturalmente que, nesse contexto, o tema das virtudes cardeais sobressai como fundamental: se já acima falámos da importância da sabedoria e da prudência, não esquece o nosso humanista a fortaleza e a justiça. A primeira de evidente importância na guerra, mas de não menor relevo em tempo de paz, ganhando aí expressão a vitória da razão contra os vícios pessoais. A segunda assumindo-se como o fundamento da governação, pois foi em função dela que os homens consentiram o império dos príncipes.

2. António de Beja

Natural de Beja, como o nome indica, nasceu em 1493. Foi membro da Ordem de S. Jerónimo, tendo estudado teologia, provavelmente na Universidade de Lovaina. Do conjunto das suas obras conhecem-se quatro títulos: a tradução da *Epistola de S. João Crysostomo – Nemo laeditur a se ipso* (Lisboa, 1522); *Contra os Juízos dos Astrólogos* (Lisboa, 1523); *Breve Doutrina de Ensinança de Príncipes* (Lisboa, 1525); *Memorial de Pecados* (Lisboa, 1529). Do ponto de vista das ideias políticas interessa--nos sobretudo a sua *Breve Doutrina*, que aqui analisaremos.

Tem esta obra o particular interesse de começar com uma larga referência ao *Discurso sobre a Dignidade do Homem*, de João Pico Mirandolano (*Oratio de hominis dignitate*), num conhecido quadro antropológico que exalta a excelência da condição humana. A razão da referência muito enfática a esta temática num texto de conteúdo «político» relaciona-se com a necessidade de evidenciar a responsabilidade dos homens, e, sobretudo, dos monarcas como condutores da comunidade, podendo ajudar os homens a elevarem-se até se assemelharem aos anjos, ou a rebaixá-los até se assemelharem ao mais rude dos animais. Só ao homem foi dado poder elevar-se ao mais alto degrau do espírito, ou degradar-se até ao mais baixo nível da criação, sendo esta importância por si atribuída ao livre arbítrio que o leva também a alçar-se contra os juízos dos astrólogos, na obra acima referida.

Grave, pois, é a função dos reis, donde a importância do empenho na formação da sua própria pessoa, sobressaindo pelas virtudes da sabedoria, prudência e justiça, sem olvidar a dinâmica e a importância do exemplo da sua conduta.

Personalismo e exemplarismo são, deste modo, dois pilares da sua teorização ético-política.

Tendo um fundamento ético em que o conjunto das virtudes conflui na justiça, o poder tem uma origem divina, considerando o frade jerónimo que o soberano o recebe «especialmente» das mãos de Deus, não especificando a possibilidade da existência de um medianeiro (o povo ou o papa). Quanto à sua finalidade, ela não se desenquadra da eminência do fim da pessoa humana: se o fim do homem é a

justiça e a paz celestial, segue-se que a finalidade do poder político se orienta para a manutenção da justiça e da paz social, o que implica necessariamente a persecução do bem comum, situado acima da multiplicidade dos interesses particulares.

Enquadrado na corrente literária de espelho de príncipes, António de Beja discorre seguidamente, e como era comum, sobre o conteúdo das principais virtudes que devem orientar a acção régia, sendo a principal a justiça, à qual nos não referiremos aqui por ter sido abordada no capítulo deste volume dedicado à filosofia jurídica.

Resta-nos por isso a sabedoria e a prudência. No primeiro caso, avulta o tema clássico da relação entre as letras e as armas, frequentemente dirimido com referência ao *Livro da Sabedoria* e ao *Eclesiástico*, deles citando Frei António as teses de que «melhor é a sabedoria que as armas de guerra» (*Ecles.* IX, 18) e de que «melhor é a sapiência que forças» (*Sabedoria*, VI, 1). O que verdadeiramente está em causa é a afirmação de que a felicidade dos povos depende das luzes do rei, pelo que o rei ignorante, apenas versado em assuntos de cavalaria e guerra, rapidamente perderia o seu povo. É a sabedoria que orienta a fortaleza, regendo-se a si próprio e aos outros. No segundo caso, a prudência é analisada no sentido aristotélico de sabedoria prática, de que advém o primado da intuição, estando então em causa a capacidade para discernir e deliberar no complexo tecido das circunstâncias e das ocasiões.

3. Diogo de Sá

Poucos são os dados biográficos sobre Diogo de Sá. Terá sido capitão na Índia, sabendo-se que em 1549 se encontrava em Paris. Entre as suas obras contam-se *De navigatione libri tres* (Paris, 1549), *De primogenitura et an filius secundo genitus praeferendus sit nepoti* (Paris 1552) e o *Tractado dos Estados Ecclesiásticos e Seculares*, dedicado a D. Catarina.

Do ponto de vista das ideias políticas interessar-nos-á fundamentalmente esta última obra, dividida em doze partes, tantas quantos os estados que estuda (matrimónio; viuvez e virgindade; reis e príncipes; papas e prelados; cavaleiros e soldados; ricos; pobres; servos; religiosos, mecânicos e lavradores; velhos e mancebos; mercadores; mulheres públicas), constituindo um grandioso manancial de saber. O conteúdo propriamente «político» da obra está contido na parte dedicada ao Estado Terceiro, oportunamente publicada por António Banha de Andrade (1).

Avulta esta obra sobretudo pelas largas e profundas considerações sobre a justiça como fonte de todas as virtudes e como fundamento do poder dos reis,

(1) Passaremos a citar esta obra com a sigla *TES*.

desenvolvendo, a propósito, não apenas a questão da origem e finalidade do poder, como sobretudo o tema da natureza e matéria da lei civil, a par da questão da tirania e direito de desobediência passiva.

Começando pela questão da origem do poder, é interessante verificar que Diogo de Sá dá voz a uma minoritária corrente medieval que considera o poder como uma realidade antinatural, ou seja, como uma instância não constitutiva da natureza humana, citando a propósito Frei Álvaro Pais, já por nós analisado no primeiro volume desta obra, autor que, num primeiro momento de elaboração do seu pensamento, também negou ao Estado um fundamento no direito natural. Sendo certo que todo o poder vem de Deus, entende no entanto Diogo de Sá que ele é incompatível com a liberdade e igualdade do estado de natureza não corrupta, no qual todos os homens nasceriam príncipes, «sem distinção nem diferença entre uns e outros», sendo apenas uma realidade tornada necessária pela culpa do pecado, como meio para refrear a ambição de senhorear que se lhe seguiu. Daí que, não tendo sido querido por Deus, o poder político foi por ele somente permitido, ou seja, não teve origem na sua vontade deliberativa mas sim na sua vontade permissiva: a potestade «não é natural ao género humano, nem foi inteiramente no estado de natureza [...] porque todos os homens nascem iguais por natureza [...] e a todos, por direito natural, é a posição comum e comum a liberdade [...]. Mas, pela culpa dos homens, assim como por direito humano, se fez a divisão das coisas, assim como a potestade do senhorio foi concedida» (*TES*, 186).

Para o autor, Deus concede a potestade do senhorio através da comunidade, no sentido em que não é o senhor que cria a comunidade mas a comunidade que elege o senhor, chegando-se por este meio à formulação da tese da mediação popular e do consentimento do povo. Com efeito, depois de se referir aos títulos legítimos de aquisição do poder, entende que todos «originalmente se reduzem à eleição e consentimento do povo. Porque o primeiro príncipe legítimo [...] por eleição do povo foi constituído» (*TES*, 154).

A questão da eleição popular, que não infirmava o princípio da hereditariedade a não ser quando quebrada a linha de sucessão directa, colocava por seu turno o tema dos limites do poder régio, tendo em vista as obrigações assumidas pelo soberano perante a comunidade que voluntariamente lhe outorgou o poder. Neste particular, Diogo de Sá não se revela partidário do direito de revolta activa, defendendo que, uma vez eleito e ocupando o cargo por título legítimo, só a Deus fica o poder de emendar as faltas e as injustiças cometidas.

No entanto, fazendo-se eco de uma antiga concepção agostiniana, defende abertamente o direito de desobediência passiva às leis injustas, isto é, às leis que forem publica e manifestamente contrárias à lei divina e ao direito natural, pois que sendo a justiça a matéria da lei, uma lei injusta não pode ser considerada lei,

e, como tal, não deve ser obedecida. Decorre daqui que o querer e a vontade do príncipe não têm força de lei se houver oposição à razão humana e à lei divina.

Como suporte teórico deste direito estava a tese de que mais importa obedecer a Deus que aos homens, e sendo a lei humana desconforme com a lei de Deus, mais cumpre obedecer a esta que àquela. Assim, «só no justo lhes é aos reis devida obediência» (*TES*, 196). É certo que S. Paulo havia dito que todo o poder tem origem em Deus e que, em consequência, quem resiste ao príncipe resiste a Deus, simplesmente, em consonância com a concepção agostiniana do mal como privação, entende Diogo de Sá que o poder de praticar a injustiça não é poder mas privação de poder: «poder mal não é poder, mas não poder» (*TES*, 178-179), logo, quem se recusa a obedecer à injustiça não afronta Deus, antes lhe obedece.

A verdadeira importância destas concepções só será correctamente percebida quando referida ao fundamento do poder civil. Os reis governam para dar a cada um o que é seu, de acordo com as regras da justiça: «assim, o povo e república, desejando viver em justiça, elegeu o rei para ser por ele sustida» (*TES*, 155).

A justiça é assim o fundamento do poder, radicando a finalidade deste no bem comum e público, razão por que o rei é somente «administrador» da justiça, «pois por outra causa não reinam os reis senão pela justiça e administração dela, nem se passam reinos para reinos senão por falta dela».

Da importância da lei deriva ainda a necessidade do soberano obedecer às leis que institui e promulga. Pode o soberano quebrar a lei se for para instituir uma lei melhor, «mas toda a que mandar guardar, assim é obrigado a estar por ela como dela pende sua autoridade». Todavia, a natureza dessa obrigação do soberano obedecer à lei não é simples: ele não pode ser coagido a obedecer-lhe, podendo no entanto falar-se de uma «força directiva» à luz da qual deve considerar-se sujeito à lei «por força e vontade própria e obrigação de cristão e rei justo» (*TES*, 180).

4. Amador de Arrais

O pensamento político de Frei Amador de Arrais [1] situa-se na continuidade dos tratadistas medievais e ergue-se, com seus famosos *Diálogos*, contra os ventos da reforma protestante, bem como contra a teorização política dos tratadistas italianos, com destaque para Maquiavel.

O poder tem origem divina e os reis são representantes de Deus na terra, no entanto, em termos imediatos, o poder dos reis tem origem na comunidade que consentiu que sobre ela exercessem «domínio e jurisdição» [2], a fim de garantirem

[1] Sobre os dados biográficos de Amador de Arrais *vide* a terceira parte deste volume.
[2] *Diálogos*, Porto, 1974, p. 330 (doravante *D*).

a justiça e a paz, governando em vista ao bem comum, não com a «ferocidade das bestas» mas com o amor dos verdadeiros pais.

O poder temporal tem, para Amador de Arrais, uma origem divina, enquanto Deus é autor da natureza social do homem, mas tem também, em termos imediatos, origem na comunidade, tese de que advém a necessidade do consenso do povo, entendendo povo como conjunto de pessoas unidas pelo direito. Desta tese decorre o fundamento ético do poder, entendendo claramente que «o poder está fundado sobre a virtude» (*D*, 332), constituindo a justiça o seu mais poderoso fundamento, bem como a sua própria finalidade, que considera ser a «bemaventurança dos vassalos», finalidade que o leva a considerar a dignidade régia como um «ofício», ou serviço, de que decorrem mais obrigações do que privilégios: «o fim a que há de tirar há de ser fazer seus súbditos bons e encaminha-los para a felicidade» (*D*, 314), considerando-se o soberano a si próprio como «servo de todos os seus súbditos», pois «começando a ser rei, juntamente há-de começar a morrer para si e viver para os seus, ainda que desagradecidos» (*D*, 315).

O exercício do «ofício» de reger a comunidade supõe um conjunto de princípios fundamentais a que amplamente se refere, entre os quais sublinhamos o personalismo e exemplarismo régios, o paternalismo, a primazia da justiça sobre a paz, a liberalidade, e o dever de consciência de obedecer às leis, assumindo-se o rei, numa tradição já clássica, como lei viva ou alma da lei.

No primeiro caso, defende Amador de Arrais que o príncipe necessita de aprender primeiro a reger-se a si próprio, e que a sua recta conduta é condição essencial para o sucesso da governação, pois «corrupta a cabeça do peixe, todo o corpo se corrompe», e querer um rei perverso conduzir correctamente os seus vassalos significaria o mesmo que querer alguém endireitar a sombra de uma vara torta, dado que apenas «o que com justiça rege e se rege, esse é o verdadeiro rei» (*D*, 310). O rei, antes de ser uma instituição, é, primeiro, uma pessoa, daí decorrendo a importância das teses exemplaristas, sendo certo que «o povo rege-se pelo exemplo do rei, e mais pode a sua vida que os seus éditos para dobrar os sentidos humanos», acrescentando que «qual é o reitor da cidade, assim são os que nela moram» (*D*, 333-334).

Não menos importante é a sua concepção paternalista da monarquia, tema que lhe serve para criticar o elogio da astúcia, da violência e do primado do «temor» na governação da comunidade. Com efeito, deve o rei reger os súbditos como um pai educa os seus filhos, concepção que muito justamente faz radicar em Aristóteles, instaurando uma atmosfera de «afecto paternal» (*D*, 331), porquanto pode bem mais o amor que as armas, e o temor é fonte de crueldade e tirania, valendo por isso mais a «mansidão» que o brilho das espadas. Mais adiante, veremos uma voz dissonante a este respeito em Manuel Fernandes Vila Real.

Na mesma linha se encontra a primazia atribuída à justiça sobre a paz. Como acima dissemos, a justiça é o principal fundamento da república e toda a paz que não assentar na justiça será necessariamente falsa. Para o frade português, «violada a justiça não pode florescer a paz, nem dar fruto de bem comum» (*D*, 311), tese na qual assenta o primado da ética sobre a política.

Ainda na reflexão que nos legou sobre as condições do bom príncipe situa-se a questão da liberalidade, da qual emerge a complexa questão da propriedade e da noção de proprietário como administrador ou despenseiro com responsabilidade e dever assitencial. Floresce aqui um sentido de liberalidade associado à ideia de «esmolaria», que já estudámos no primeiro volume desta obra. O que essencialmente importa reter é que, sendo a propriedade legítima, deve no entanto entender-se que «dar é título de Senhor e insígnia de domínio»[21], donde a excelência do rei consistir em «ter muito que dar e pouco que tomar».

Referimo-nos, para terminar, à questão da relação do rei com as leis que estatui. A este respeito, Amador de Arrais entende que, do ponto de vista estritamente jurídico, o rei não é obrigado a obedecer à lei, no entanto, decorre da concepção personalista e exemplarista que acima fixámos a obrigação moral e o dever de consciência de ser o primeiro a obedecer-lhe e a submeter-se-lhe. Com efeito, não serem os príncipes súbditos das suas leis nem por elas constrangidos significa menos um pivilégio do que uma pena, pois «quanto eles são mais livres e isentos de constrangimento das leis que põem, tanto mais obedientes lhes devem ser» (*D*, 335). No entanto, dessa «pena» advém a sua própria dignidade, ou seja, a superioridade moral dos príncipes, justificação única para o exercício do ofício de reger.

5. Frei Heitor Pinto

O texto de Frei Heitor Pinto ([1]) que mais importa à matéria em apreço é o diálogo sobre a *Justiça*, inserido na sua obra maior, a *Imagem da Vida Cristã*.

Sem prejuízo da análise do conceito de justiça no capítulo deste volume dedicado à filosofia jurídica, este diálogo conduz-nos por um vasto espaço onde se dirimem as principais questões da filosofia política do Renascimento português: a origem do poder, o seu fundamento e finalidade, a figura do príncipe, as condições de exercício do ofício régio, o paternalismo, o personalismo, a primazia da justiça sobre a paz e a do amor sobre o temor, contendo ainda uma série de passagens importantes que revelam quer a profunda influência de Platão na sua teoria polí-

([1]) Sobre os dados biográficos de Frei Heitor Pinto *vide* a terceira parte deste volume.

tica quer o eco de um interessante debate humanista: o de decidir sobre a primazia das disciplinas práticas ou especulativas no governo da comunidade política.

Sobre a origem do poder considera que «o domínio e a prelazia da maneira que a há no mundo, nasceu do pecado. Se Adão não pecara não foram os homens sujeitos a reis e prelados da maneira que o agora são» ([1]). Destas palavras não se pode inferir directamente que para o nosso humanista o poder político seja antinatural, ou que seja uma realidade não constitutiva da natureza humana. De facto, Heitor Pinto refere-se apenas ao poder constituído após o pecado, e não refere que se o homem não pecasse não existiria qualquer tipo de domínio político. O que nos diz é que, historicamente falando, o poder surgiu para impedir que os maus e os ímpios dominassem sobre os justos.

De resto, a justiça é o fundamento das repúblicas, donde emerge a natureza ética da política, e o seu fim é o bem comum, o qual se alcança favorecendo as virtudes e castigando os vícios.

Este diálogo sobre a justiça é globalmente orientado para a constituição de uma imagem do príncipe, na base da qual está uma concepção da sociedade como corpo místico, do qual o príncipe é cabeça. Este príncipe rege-se pelo ideal de justiça, «a mais excelente das virtudes morais», e, por isso, defende que «onde há esta justiça há aí paz» (*IVC*, 152-153). Trata-se porventura de um príncipe sumamente perfeito, porventura inexistente, mas tal como Platão idealizou uma república que «nunca foi nem há-de ser», assim também, «podemos pintar um príncipe perfeitíssimo, não como retrato dos que aí há, mas da ideia que em nossa alma concebemos» (*IVC*, 172).

Voltando à imagem da comunidade como corpo, sendo o príncipe a cabeça e o povo o corpo, entende o humanista português, citando Plutarco, que «o pescoço que junta o corpo com a cabeça é o amor que une e liga o povo com o príncipe» (*IVC*, 157), razão por que sem a primazia do amor sobre o temor se dará a república por destruída.

Esta questão, liga-se directamente à concepção paternalista do poder político, pois é-lhe inerente a reflexão sobre a inevitabilidade do castigo e do exercício de faculdades punitivas e coercivas que são atributo fundamental do poder. Simplesmente, o príncipe castiga «não como qualquer pai, mas como pai benigníssimo e amorosíssimo», pois «mais se movem os homens com amor que com temor» (*IVC*, 158). A justiça praticada com amor consubstancia a superioridade moral dos príncipes e é afinal a razão primeira do exercício do ofício régio, pois inutilmente reina quem não precede aos outros em virtudes e não dá ele próprio o exemplo da virtude no modo como se conduz enquanto pessoa moral.

([1]) *Imagem da Vida Cristã*, Porto, 1984, p. 220 (doravante *IVC*).

É nesta ambiência exemplarista e paternalista que se coloca ainda a sempre candente questão de saber se o príncipe é ou não obrigado a obedecer à lei. Para Heitor Pinto, como para Amador de Arrais, o príncipe não obedece à lei porque a isso seja obrigado mas sim «para dar exemplo que de si deve dar aos outros» (*IVC*, 177), transformando-se o soberano numa «lei que fala» e a lei num príncipe «mudo», em plena consonância e adequação.

Há nesta concepção uma imagem do poder e da pessoa do príncipe que supõe uma ideia de entrega, de abnegação, de serviço, de renúncia aos apetites pessoais, encarando o soberano não como «senhor, mas como escravo e servo público» (*IVC*, 185), devendo colocar a coroa não tanto na cabeça mas sim aos ombros, para significar, desse modo, a carga e o esforço pessoal que a governação exige.

Mas quem diz abnegação e renúncia aos apetites pessoais diz também renúncia à riqueza e à posse de bens materiais, aspecto em que se funda um conceito de liberalidade e generosidade, situado nos antípodas do príncipe de Maquiavel. Para o humanista português, dando continuidade à teorização medieval, o príncipe deve ser mais amigo de dar que de ter, pois que o rico é essencialmente um administrador da riqueza, distribuindo-a «com o amor e calor da divina caridade» (*IVC*, 197), pondo-a ao serviço da dignificação da pessoa humana.

Ainda do maior interesse, no contexto do debate humanista, é a abordagem da relação entre as ciências práticas e as ciências especulativas no âmbito da administração da *polis*. O tema é glosado a propósito do diálogo entre um matemático e um jurista, sendo a conclusão arrematada pelo teólogo, terceira personagem do diálogo sobre a justiça.

Reclama o matemático a primazia da sua ciência na arte política, pois sem ela não pode o príncipe localizar uma cidade, organizar um exército, conduzir uma armada...; sustenta o jurista, sem negar a importância da matemática e do conjunto das artes liberais, que a primazia deve ser conferida ao direito, atendendo ao fundamento ético do poder.

Definidas as posições, chegamos à parte mais interessante do debate. Pergunta o jurista: se não fossem as leis por que os portugueses se regem na terra e no mar, como poderiam manter a Índia sob o seu domínio? Responde o matemático que sem a matemática não poderiam lá ter levado essas mesmas leis. Conclui o teólogo — posição na qual se expressa o pensamento de Heitor Pinto: «Governar não é especular os segredos da natureza e movimentos do céu, mas é fazer justiça, e tratar de costumes, e prover a terra e dar o seu a cada um, o que sem dúvida nenhuma convém à filosofia activa e moral e não à especulativa e matemática.» (*IVC*, 210) No capítulo deste volume dedicado a D. Jerónimo Osório poderá o leitor constatar a defesa de posição diversa.

6. Fernando Alvia de Castro

A sua mais importante obra do ponto de vista político é a *Verdadera Razon de Estado*, editada em Lisboa em 1616. Esta obra constitui um significativo texto do barroco político em Portugal, embora, neste âmbito, não chege à altura de António Vieira, o qual é, a nosso ver, a mais ilustre expressão da filosofia política em Portugal no século XVII, razão pela qual merecerá tratamento destacado no último capítulo deste volume.

Como o título indica, o texto de Alvia de Castro visa legitimar o uso de um termo comummente utilizado pelos autores que, como Maquiavel, Guicciardini e outros, autonomizaram a política perante a ética, e elegeram o primado da utilidade sobre a honestidade em mote significativo das suas concepções políticas. Trata-se por isso de um texto de continuidade em relação aos tratadistas portugueses dos séculos anteriores, aplicando o conceito de razão de Estado à acção dos príncipes católicos.

A identificação do alvo surge-nos só no meio do tratado, onde Alvia de Castro se refere ao «ímpio e ignorante Maquiavel [...] que diz que de tal maneira tenha o príncipe cristão as virtudes que saiba e possa mudá-las e fazer o contrário delas; e que para conservar o seu reino está obrigado a agir contra a fé, humanidade e religião, fazendo o que mais lhe convier, e em substância dispõe e forja um príncipe hipócrita, falso, dissimulador e fingido» (1).

É no entanto interessante verificar que comparativamente aos textos políticos portugueses do século XVI, o discurso de Alvia de Castro denota já uma coloração eminentemente barroca, pois enfatiza a compexidade labiríntica da política; o seu grau de dependência perante o acaso e a ocasião; sublinha a importância da prudênca como intuição; acentua a necessidade da utilização moderada da dissimulação, distinguindo-a embora da simulação como prática da mentira indigna do príncipe; e mostra, finalmente, a importância de saber lidar com o imprevisto e com um mundo onde a estabilidade dos princípios é frequentemente sobressaltada por surpreendentes contradições. Como englobante destas dificuldades serve-se da categoria de infinito para designar um universo que escapa às nossas tentativas de domínio e inteligibilidade segura e firme: não pode definir-se a matéria de Estado porque é infinita, razão por que «é necessário muito para declará-la».

A sensibilidade à complexidade fenoménica, leva-o a considerar que a política não pode ser classificada nem como arte nem como ciência. Não é uma arte, porque a arte «tem sujeito certo e determinado» e «não trata do movimento por aci-

(1) *Verdadera Razon de Estado. Discurso Político*, Lisboa, 1616, fol. 23 (doravante *VRE*).

dente», ao passo que os sucessos das coisas de Estado dependem muito da fortuna, do acaso e da ocasião. Tal como o artista, o bom estadista também persegue um fim, mas, ao contrário daquele, o homem de Estado não pode nem deve utilizar sempre o mesmo caminho. Não é uma ciência, poque a ciência «trata de coisas permanentes» e a política move-se num mundo cuja única estabilidade é o movimento.

Não é por isso possível compreender a política à luz dos preceitos da arte, nem muito menos ensiná-la como uma ciência. Em todo o caso, e comparando o seu texto com o de Frei Heitor Pinto, bem como com os de D. Jerónimo Osório, faz-se também eco da polémica sobre a relação entre a política e as ciências práticas e especulativas: se alguma coisa tivesse de ciência, não seria certamente das ciências especulativas, por se situarem num plano mais alto, ao passo que «terrena e baixa [é a matéria] de estado, pois se emprega nas [coisas] do mundo, as quais, como diz o Espírito Santo, são vanidade de vanidades, e Séneca lhes chama breves e perecedouras» (*VRE*, fol. 5).

Neste contexto, a formação de um bom estadista, para além da moral, da qual não prescinde, passa também pela leitura de historiadores e escritores políticos, pelo «entendimento próprio» e «pela experiência das coisas do mundo», correspondendo esta conjugação entre a moral e a intuição à célebre afirmação de António Vieira segundo a qual o príncipe deve ser «homem com alma» (a ciência moral), mas também «alma com homem» (a experiência do mundo e a intuição).

Não serve no entanto a complexidade da política para justificar os meios em função dos fins, nem para negar o fundamento ético do poder temporal. Para o nosso autor, o justo prima sobre o útil e o proveitoso, nada do que é torpe e indígno pode ser útil, a astúcia não é sinónimo de prudência mas de engano e falsidade, tomando para si o preceito de Séneca: «bom, logo necessário; mas não necessário, logo bom» (*VRE*, fol. 8), bem como a tese, tantas vezes sublinhada por Cícero, de que a verdadeira glória consiste na virtude, embora agora nos fale de uma virtude que sublinha o fim transcendente do homem, identificado com o Deus dos católicos, o mesmo Deus para o qual o príncipe deve endereçar todas as suas acções enquanto estadista. Daí a sua canónica definição do conceito de «razão de estado» que aqui transcrevemos sem traduzir: «La verdadera razon y materia de estado, sancta, justa, limpia y prudente del Principe Christiano, es el amor y temor de Dios, porque con esto y hazer de su parte lo que pueda, segura, parece, tendrá la prudencia, y ayuda suya, necessaria para bien governar.» [1]

Cumpre no entanto sublinhar que Fernando Alvia de Castro não enjeita a utilidade da dissimulação, apresentando-nos um capítulo específico sobre o tema

[1] *Ibidem*, fol. 19. Noutro texto refere-se ainda ao «amor y confiança de Dios, en el respecto y augmento de su fee, que es la verdadera razon de estado», *Ibidem*, fol. 34.

que em muito contribui para a compreensão de outro dito célebre de António Vieira quando, ao referir-se a D. João IV, considera que o nosso rei «sabia reinar porque sabia dissimular; e reinou porque não dissimulou».

A simulação, que consiste em fingir aquilo que não é como se fosse, é um acto falso e mentiroso, transformando o príncipe num hipócrita. Já a dissimulação, bem usada, «é justa, prudente e necessária», desde que entendida como «calar e encobrir aquilo que é como se não fosse» (*VRE*, fol. 47), cabendo ao domínio da intuição e do entendimento próprio do soberano a sua utilização, tendo embora como limite o dissimular contra a religião e a virtude.

7. Pedro Barbosa Homem

Também sobre a «razão de estado» escreveu Pedro Barbosa Homem, em 1626, um longo tratado de mais de quinhentas páginas elaborado, como diz no subtítulo, contra Maquiavel e Jean Bodin. Esta obra, pela sua riqueza e profusão temática mereceria um tratamento mais pormenorizado, quiçá em forma de dissertação académia, pois estamos perante um autor relativamente pouco estudado.

As questões que analisámos nos autores até aqui tratados surgem igualmente na obra deste jurisconsulto e magistrado português do século XVII. Assim, contra o que vimos em Diogo de Sá, considera que o Estado tem um fundamento claro no direito natural, razão por que o poder político é constitutivo da natureza humana. A sua origem radica em Deus enquanto autor da natureza social do homem, e radica na comunidade enquanto detentora das faculdades necessárias para atingir o seu fim próprio, que identifica com o bem comum, ou a humana bem-aventurança «segun lo que puede caber en esta mortal vida» ([1]). A «coactiva potestad» foi comunicada imediata e naturalmente por Deus, no princípio do mundo, às comunidades dos homens, «para gobernar-se en las cosas naturales, a fin de bien e felicemente vivir, segun la natural razon» (*DIVRE*, fol. 5), ou seja, ao conceder a natureza social do homem, Deus concede imediatamente aquela potestade.

Todavia, se essa é a origem do poder em abstracto, que diremos da sua origem em concreto? Quanto a este assunto, inscreve-se o nosso autor na vasta corrente que, na sequência de S. Tomás e dos escolásticos consideram que o soberano foi inicialmente eleito pelo povo, dele recebendo imediatamente o poder que detém. Deus não comunicou o poder a nenhuma pessoa em particular, para que o

([1]) *Discurso de la Iuridica, y Verdadera razon de Estado...*, Coimbra, s.d. (1626?) (doravante *DIVRE*).

exercesse, mas cada comunidade, ao constituir-se, detém naturalmente o poder ou faculdade para eleger quem a governe, admitindo embora que a sucessão hereditária seja a mais conveniente para evitar alterações bruscas na paz e harmonia sociais.

Reforça no entanto a tese de que o poder está nas várias comunidades e não numa almejada comunidade universal (como sucede no caso do poder espiritual da Igreja que tem uma só cabeça), como queriam os defensores do poder dos imperadores romano-germanos. Neste particular, Barbosa Homem mostra-se um vincado adversário da jurisdição imperial, não só sobre o conjunto do orbe, mas em particular sobre as espanhas. Defensor das potências fortes como era o caso da Espanha, é adversário de uma única potestade universal, razão por que se distancia da interpretação dos que, como mais tarde sucederia com o Padre António Vieira, interpretavam a profecia de Daniel como legitimação escriturística da monarquia universal. Uma única monarquia universal daria origem necessariamente a um governo «monstruoso, confuso e quase impossível», sendo certo que o governo ideal é o que cabe «dentro de la proporción de lo possible» (*DIVRE*, fol. 12).

Nesta conformidade, tão-pouco se afigura válida a opinião dos que sustentavam a jurisdição universal dos imperadores romano-germanos em termos de herança do império romano, pois nenhum imperador romano governou os povos do mundo, tal como os Descobrimentos ibéricos o revelaram, acrescendo ainda que os povos dominados pelos romanos o foram, na sua maior parte, pela violência, não havendo portanto título legítimo de domínio, sendo praticamente absurdo o título de eleição universal. De facto, o império romano deverá considerar-se em «duas partes», cada uma com a sua vigência temporal. A primeira, extinguiu-se em 776. Já a segunda, que se estendia até à sua época, pretendendo ser uma continuidade da primeira, mais não foi, em verdade, do que uma criação da Igreja, com o fim essencial da sua própria defesa. Simplesmente, o papa não concedeu ao imperador nada que não tivessem já os anteriores imperadores romanos do ocidente ou do oriente. Por outro lado, o papa não podia conceder um maior poder a Carlos Magno e aos seus sucessores porque o papa não é o detentor do gládio temporal, não podendo por isso conceder o que Cristo não lhe transmitiu.

Esta argumentação, que encontramos também em Francisco Suárez, convinha particularmente aos povos ibéricos, por óbvias razões, e faz parte de uma história bem mais antiga de resistência dos nossos monarcas, que remonta pelo menos a D. Dinis.

Por seu turno, o facto de o jurisconsulto português considerar, como aliás Suárez, que o papa não era detentor do gládio temporal, remete para uma das mais debatidas questões da filosofia política desde os tempos medievais, a saber, a da relação entre os dois poderes, o espiritual e o temporal, bem como para a tese

do poder indirecto dos papas sobre matérias temporais, inicialmente formulada pelo cardeal Belarmino, mas defendida depois por Suárez em Coimbra, e por Frei Serafim de Freitas contra Hugo Grócio, com o fim de justificar o Tratado de Tordesilhas.

Cristo foi o detentor dos dois gládios, mas a Pedro apenas transmitiu o gládio espiritual. Assim, o poder temporal, conferido pelas comunidades aos soberanos por título legítimo, visa a direcção dos homens de acordo com a lei e a razão natural, em ordem à beatitude natural («que consiste en lo que es virtuosa e bienaventuradamente vivir en este mundo inferior, por medio de las virtudes morales, que solo con la razon natural, sin alguno sobrenatural auxílio se pueden conseguir e praticar» (*DIVRE*, fol. 38)), ao passo que o poder espiritual, instituído imediata e sobrenaturalmente por Cristo, visa a direcção dos homens de acordo com a lei sobrenatural, em ordem à beatitude sobrenatural.

Separados e distintos quer quanto à matéria sobre que se aplicam, quer quanto ao fim que visam, quer quanto ao detentor de cada um, não se segue daí que os papas não possuam um poder indirecto sobre as coisas temporais, em ordem «al buen govierno de lo espiritual», havendo neste caso uma simples diversificação da «matéria» e não dos «gládios», pois esse poder indirecto é exercido pelo gládio espiritual: «Y no es inconveniente alguno, que la espiritual potestad sin dexar de serlo trate a veces cosas que en si son meramente temporales: porque esto, el fin a que ellas se dirigen lo haze: por ser regla cierta que todas aquellas cosas que se ordenan a algun fin segun lo que esse fin pide, assi se estienden o se restringen.» (*DIVRE*, fol. 39) Com efeito, esta teoria tinha óbvias consequências nas relações de domínio emanadas dos Descobrimentos ibéricos. Neste ponto, Barbosa Homem mostra-se opositor dos que consideravam a ilegitimidade do poder temporal entre os infiéis, legitimando por si só a guerra contra esses povos. Pelo contrário, o poder emana do direito natural, e desde que os chefes pagãos tenham obtido o poder «en la debida forma», devem ser considerados verdadeiros e justos príncipes. Como justificar então as conquistas portuguesas e espanholas, bem como a divisão do mundo pelo Tratado de Tordesillas? Neste caso vale um dos principais preceitos dos escolásticos peninsulares de Salamanca, Coimbra e Évora: quando os príncipes pagãos ou as respectivas comunidades impedirem de forma absoluta e contumaz a entrada nas suas terras dos predicadores do Evangelho, permanecendo nessa atitude após vincadas admoestações, pode o Sumo Pontífice conferir aos fiéis direito de conquista sobre esses povos e territórios.

Resta-nos uma referência mais directa ao conceito de «razão de estado» bem como à contextualização que a seu respeito nos faz o magistrado português.

A «razão de estado», no seu legítimo sentido, refere-se ao conjunto de regras que adestram o príncipe a conservar o seu Estado. Todavia, o principal cuidado de

Barbosa Homem é não atribuir a tal doutrina autonomia perante a ética, pois nega a tentativa de Maquiavel e Bodin ao fazerem «particular ciencia e escuela de humana policia, cobrando por ello título de políticos, en senal no de las policias que ensenaron, mas de las policias que deprabaron» (*DIVRE*, fol. 3), associando o autor português o termo «razão de estado», tomado nesse sentido, a heresia e ateísmo. Para Maquiavel e Bodin, como refere Barbosa Homem, a «razão de estado» está associada à completa inversão do que considera as regras legítimas do governo justo, enfatizando a simulação, a astúcia e os lances de engenho, elevados a um superior grau de destreza, de acordo com as conveniências do momento. Para tanto, deveria o príncipe «desnudar-se» de quaisquer considerações divinas, visando apenas um único fim: «la pura y unica conservacion del estado», ciente de que «todo lo justifica aquel ultimo fin de la conservación» (*DIVRE*, fol. 245).

Contrariamente, a jurídica e verdadeira «razão de estado», não ignora que a justiça é o fundamento das repúblicas e que os senhorios temporais mudam de mãos por causa dos pecados e malícias dos seus chefes. Deverá pois o príncipe compreender que a verdadeira «razão de estado» radica num «contrato» com Deus, de modo a colocá-lo em «quase obrigação» de conservar a república, cabendo tão--só ao príncipe «la perfeccion del ministério que al príncipe como tal le está cometido», sendo certo que o principal índice de avaliação dessa mesma perfeição radica na justiça, virtude essencial perante a qual todas as outras se podem dizer acidentais. Por essa razão, um príncipe injusto não é príncipe, acrescentando-se a conclusão sobre a verdadeira «razão de estado»: «El principe que devidamente cumpliere con su oficio, en lo que toca a la virtud de la justicia, con gran confiança podrá esperar de Dios, y aun en cierta manera obligarlo, á que con particular assistencia e protecion acuda, no solo al continuo amparo de su persona, mas a la eficaz conservacion de su estado e senorio.» (*DIVRE*, fol. 250)

8. Frei Serafim de Freitas

Em 1625 veio à luz, em Valladolid, o *De justo imperio lusitanorum asiatico*, escrito por Frei Serafim de Freitas, em resposta ao célebre folheto em que Hugo Grócio defendia, em consonância com os interesses holandeses, o direito à livre navegação e comércio nos mares.

Serafim de Freitas, nascido em Lisboa em 1570, foi doutor em Cânones pela Universidade de Coimbra, tendo ocupado a cátedra de Vespera na Faculdade de Cânones da Universidade de Valladolid, da qual tomou posse em 1605, tendo, por volta desse ano, entrado para o convento de Nossa Senhora da Mercê, também em Valladolid, cidade onde se distinguiu não só como professor mas também como advogado.

A sua obra constitui a defesa de uma causa perdida, mas foi, historicamente falando, o mais importante manifesto redigido em defesa dos interesses das nações peninsulares, advogando a legitimidade do papa em conceder, em 1493, no Tratado de Tordesilhas, o direito à exclusiva navegação e comércio dos portugueses e espanhóis nos mares por eles descobertos. O confronto dava-se pois entre a tese do *mare liberum* e a do *mare clausum*, constituindo a obra do jurista português uma resposta à letra, e ponto por ponto, ao parecer de Hugo Grócio.

Do ponto de vista da filosofia política, esta obra interessa-nos fundamentalmente devido ao esclarecimento da concepção do poder indirecto dos papas sobre as coisas temporais, inicialmente formulada pelo cardeal Belarmino, e defendida também por Suárez e Molina nas suas lições de Coimbra e Évora respectivamente, e também, como acabámos de ver no ponto acima, pelo magistrado português Pedro Barbosa Homem. O seu objectivo é o de demonstrar a legitimidade do decreto do papa Alexandre VI, que, como diz Serafim de Freitas, «concedeu [aos monarcas de Portugal e Espanha] no ano de 1493, que separadamente aplicassem seus trabalhos e esforços: o português na nevegação e conversão das Índias Orientais, e o castelhano, das Ocidentais» ([1]).

A questão essencial que Grócio colocava a este respeito passava pela negação do direito de o papa intervir em matéria daquela natureza, e em afirmar o direito à livre navegação e comércio nos mares longínquos, fundando-o no direito natural e das gentes. É a essas duas linhas de argumentação que Serafim de Freitas se preocupa em responder.

No caso do reivindicado direito natural e das gentes relativo à livre navegação e comércio, o nosso jurisconsulto distingue o direito das gentes referido ao estado de natureza íntegra e o referido ao estado de natureza corrupta, para sustentar que a navegação e comércio diz respeito apenas a este segundo capítulo do direito das gentes, «pois é somente necessária para aliviar a indigência da natureza humana corrupta» (*JI*, 107), limitando desde logo a universalidade daquele direito.

De facto, o direito natural referido ao estado de natureza íntegra apenas preceitua o simples direito de passagem ou o direito de viagem em casos de «necessidade extrema», como se infere da análise da questão do roubo em S. Tomás, à qual por várias vezes nos referimos nesta obra ([2]). Já depois da queda, dando-se então a divisão das repúblicas e dos domínios, «o desejo daquele que pede não contém justa causa para forçar a vender aquele que não quer», razão por que

([1]) *Do Justo Império Asiático dos Portugueses*, tradução de Miguel Pinto de Meneses, introdução de Marcello Caetano, Lisboa, 1983, p. 103 (doravante *JI*).

([2]) Veja-se o capítulo «A fundamentação ética das relações económicas» no primeiro volume desta obra.

«qualquer república pode licitamente proibir o comércio, os portos e a residência aos estrangeiros», inviabilizando assim a argumentação de Grócio.

Todavia, a parte mais substancial da questão consistia em inquirir sobre a legitimidade da intervenção papal, uma vez que a mesma, referindo-se à navegação e comércio, versava matérias do foro temporal. Importava pois discutir o poder do Sumo Pontífice nas coisas temporais, sendo este o tema que ocupa a maior parte do livro, pois versa a sempre difícil questão da relação entre o poder temporal e o poder espiritual.

Em primeiro lugar, havia que esclarecer a origem e a finalidade dos dois poderes. Para Serafim de Freitas, se bem que o poder temporal possa ser transmitido por Deus directamente aos reis, como sucedeu com Saul e David, tal não sucede ordinariamente, mas a título excepcional, devendo considerar-se que, de acordo com a razão natural e a comum doutrina dos escolásticos, os soberanos recebem o poder directamente da comunidade, por eleição ([1]), mediante a qual se verifica a «transferência» desse mesmo poder conferido por Deus como autor da natureza social do homem. Com esta asserção fica igualmente afastada a tese da concessão papal, pois Serafim de Freitas nega que os papas sejam detentores do poder temporal que lhes terá sido pretensamente transmitido por Cristo. É um princípio indesmentível que Cristo foi rei e sacerdote, mas não é menos verdade, apesar das controvérsias entre os católicos, que Cristo apenas transmitiu a Pedro o poder espiritual, como era doutrina comum entre os escolásticos, nomeadamente em Suárez e Molina. Nesta conformidade, o papa não tem poder directo sobre os assuntos temporais, pelo que, aparentemente, Grócio teria razão em indignar-se.

Todavia, em substância, a questão era mais complexa: os dois poderes distinguem-se na causa eficiente, como já vimos a respeito da respectiva origem, mas também quanto ao fim «principal» a que se dirigem, sendo certo que o fim «principal» do poder temporal ou político é de ordem «natural» e não «sobrenatural» como sucede com o poder espiritual, todavia, uma coisa era o fim principal, outra o fim «menos principal», como veremos.

Na realidade, a questão do poder ou jurisdição pode e deve ser considerada de dois modos: directa e principalmente, ou indirecta e menos principalmente. Logo, podemos dizer que os pontífices possuem poder indirecto sobre as coisas temporais em ordem ao fim espiritual a que as mesmas se dirigem: «Atento tal fim, estrita e propriamente falando, a jurisdição, entendida do segundo modo [indirecta

([1]) «Porém, o poder temporal ou político foi concedido por Deus, como autor da Natureza, ao rei ou príncipe da república, mediante a luz natural, por eleição ou transferência da comunidade, que não podendo exercer por si mesma esse poder, se viu obrigada, atenta a imposição do direito natural, a conferi-lo a um ou mais, transferindo-o para o príncipe», *Ibidem*, p. 162.

e menos principalmente], nem existe nem se diz *simpliciter* temporal», ou seja, o poder que o papa possui para intervir nos assuntos temporais, não deriva do poder temporal, que ele não possui, mas é uma prerrogativa do seu poder espiritual: «De forma que, no rigor da lógica, se deve dizer que se possui e exerce aquela jurisdição para cujo fim se age e as próprias coisas temporais se ordenam. E deste modo [...], o pontífice não tem poder temporal, mas tem poder sobre as coisas temporais.» (*JI*, 165), dado que, como preceituaram Aristóteles e S. Tomás, toda a arte ou potência que directamente se ordena para um fim, pode dispor das coisas que se ordenam a esse fim. Em todo o caso, os dois poderes são distintos, pois se cessasse o poder espiritual, não cessaria só por isso o poder temporal, como historicamente sucedeu antes da instituição da Igreja, razão pela qual a legitimidade do poder, mormente entre os infiéis, não deriva da religião ou da fé, mas da razão natural, dado que o poder político existiria mesmo no estado de inocência.

É neste quadro que se explica a doutrina do *mare clausum* bem como a divisão dos mares entre portugueses e espanhóis pelo Sumo Pontífice. Em primeiro lugar, o detentor do poder espiritual tem o dever apostólico de ampliar e propagar a Igreja, enviando missões para esse efeito, exercendo o poder «meramente espiritual, muito embora ele possa, quando convier à propagação da fé, proibir a prática do comércio», desde que tal proibição tenha em vista apenas esse fim espiritual. De facto, para dar cumprimento ao seu dever apostólico, são necessários príncipes temporais que possuam navios, dinheiro, homens e armas para tal fim, «o que não pode de modo algum, sustentar-se sem comércio e lucros dele resultantes, como meios para aquele fim sobrenatural». Portanto, é legítimo concluir-se que foi lícito o decreto de Alexandre VI, assinado em 1493.

Daqui resulta também que caso o rei de Portugal não enviasse aos infiéis pregadores e missionários, não poderia proibir as outras nações, nomeadamente os holandeses, de exercerem actividades comerciais nas zonas que o Tratado de Tordesilhas lhe reservara, pois se distanciaria do fim sobrenatural em vista do qual o mesmo foi estatuído, a saber, a conversão pacífica dos índios.

9. João Pinto Ribeiro

Publicada em 1642, a *Usurpação, Retenção, Restauração de Portugal*, de autoria do bacharel em direito canónico pela Universidade de Coimbra, João Pinto Ribeiro, constitui uma das peças mais esclarecedoras sobre as ideias políticas dos teóricos da Restauração, não esquecendo que Pinto Ribeiro foi um dos conjurados do 1.º de Dezembro de 1640, tendo participado activamente na conspiração que levaria o Duque de Bragança ao Poder.

O cerne do seu pensamento político orienta-se para a demonstração da ilegitimidade da ocupação de Portugal por Filipe II e seus descendentes, de que decorre o atropelo da justiça e do direito, e, logo, a consideração dos Filipes no âmbito da tirania manifesta, sendo assim legítima não apenas a revolta passiva, como sobretudo a revolta activa, conducente à deposição, como efectivamente veio a verificar-se.

Constitui esta obra também uma crítica indirecta às concepções políticas de Maquiavel e Jean Bodin, pois entende que os desígnios de Filipe II foram inspirados pelo conselho de discípulos dos dois referidos pensadores, nomeadamente no que se refere à tese de que a grandeza do príncipe consiste em «adquirir tudo o que pudesse no estado dos príncipes vizinhos» ([1]), sem olhar ao direito, mas apenas à superioridade das armas sobre as letras ([2]), bem como à destreza do engenho que lhe dita a necessidade de não desaproveitar a «ocasião», que uma vez passada «pode ser que não torne»: «Os Duques de Bragança pelegem com as leis, seja antes a espada que a lei o fundamento e instrumento deste Império» (*UR*, fol. 4), tal era o cerne do maquiavélico conselho que levou, segundo João Pinto Ribeiro, o rei de Espanha a ocupar o trono de Portugal.

Daí também a sábia manipulação do princípio da conveniência e da prudência, traduzidas na astúcia com que, para utilidade própria, Filipe II jurou respeitar os foros e liberdades destes reinos, faltando depois à palavra; simulou respeitar os Duques de Bragança, semeando depois discórdias entre eles; colocou castelhanos nos ofícios públicos; fez o possível para que saíssem de Portugal os grandes do reino para melhor os poder dominar; enviou a nossa nobreza e os nossos soldados para combates e guerras que nos eram estranhos ([3]), sempre movido pela «destreza e disfarce de uma pura razão de estado», perante a qual soçobravam as «considerações de justiça, razão e piedade».

O poder dos Filipes é por si interpretado como apenas sustentado em «traças e ardis», confluindo nas artes de um falso conceito de «razão de estado», que os levava a manterem-se no poder, apesar do mesmo resultar de uma dupla ilegitimidade: primeiro, uma ilegitimidade quanto à aquisição do título de monarcas; segundo, uma ilegitimidade que decorre de uma administração manifestamente tirânica, porque contrária à justiça e ao direito.

Dirimindo a ilegitimidade do título de aquisição, versa naturalmente a questão da origem do poder, pois em caso de dúvida na sucessão dos reis devem ser

([1]) *Usurpação, Retenção, Restauração de Portugal*, Lisboa, 1642, fol. 4 (doravante *UR*).

([2]) Este é o tema de uma das suas obras justamente intitulada *Preferência das Letras às Armas* (1645).

([3]) Sobre este tema escreveu a obra, *Discurso sobre os Fidalgos e Soldados Portugueses não Militarem em Conquistas Alheias* (1632).

consultados não os Sumos Pontífices, nem quaisquer árbitros ocasionalmente nomeados para esse fim, mas aqueles «que tiveram poder para eleger o primeiro rei», ou seja, «os naturais», fazendo radicar a origem imediata do poder dos reis na eleição pela comunidade, conciliando-a embora com as vantagens conjunturais da sucessão. É por esta razão que, «quando o caso da sucessão é duvidoso», o príncipe fica obrigado a ouvir prévia sentença dos naturais do reino, «pois peca o que faz o contrário e fica injusto possuidor».

Foi isso que sucedeu na «usurpação» da coroa portuguesa, sendo o reino invadido pela força das armas, de que resultou «manifesta ocupação do alheio», dado que Pinto Ribeiro defende o direito de legítima sucessão na pessoa de D. Catarina.

Quanto à tirania no âmbito da administração, ficava manifesta a falta à palavra dada no caso do respeito pelas nossas liberdades e foros, na assinatura de uma paz com os holandeses manifestamente danosa para as nossas possessões ultramarinas, na multiplicação ilegítima dos tributos, na atribuição dos nossos cargos públicos («ofícios») a estrangeiros, gerando uma situação de insegurança generalizada que levara à vigência do arbítrio particular em detrimento dos princípios universais do direito, atropelados ainda por dualidade de critérios na aplicação da justiça a portugueses e castelhanos.

Curiosamente, a respeito destes temas, e sobretudo no que se refere à atribuição dos ofícios da administração a estrangeiros, João Pinto Ribeiro põe em confronto dois conceitos distintos de «razão de estado»: o primeiro referido ao atropelo da justiça em nome da conveniência e da utilidade particular do príncipe, o segundo referente à conformidade com a lei divina e humana ([1]).

Usurpado e governado o país em nome de um perverso conceito de razão de Estado, defende o nosso jurisconsulto o direito de desobediência e de revolta activa, conducente à deposição do monarca castelhano e à aclamação do Duque de Bragança, razão por que invoca o exemplo das cortes de Coimbra de 1385, bem como o subjacente princípio *omnis potestas a Deo per popolum:* «Está nos povos a eleição e criação de seus reis e nela contratam com eles haverem-nos de administrar em sua conservação e utilidade. Todas as vezes que os reis lhes faltam com a obrigação do ofício que lhes deram de defensores e conservadores da república os

([1]) «Este é um dos principais pontos e fundamentos de todas as repúblicas bem governadas. Hão os naturais, conforme a toda a lei divina e humana, de ser honrados e premiados com os ofícios e benefícios da pátria. [...] O mau governo de Castela ia tão fora desta razão de estado que não satisfeito com atropelar as leis deste reino e as encontrar na distribuição dos ofícios e benefícios entre os portugueses, de nada mais cuidava do que introduzir nele estrangeiros, por nos negar e nos tirar o que por tantos respeitos era nosso.» *Ibidem*, fol. 21.

podem remover como pessoas que lhes faltam à condição de seu contrato [...] e lhes podem como a tiranos negar a obediência [...]. El Rei Dom Filipe, perdido qualquer direito, se o neste reino tivera, por tantas insolências e tiranias com que nos oprimia, podia o reino tratar de sua liberdade e eleger novo rei e senhor que lhe guardasse as condições de sua eleição.» (*UR*, fol. 43)

Estava assim exposto o princípio que legitimava juridicamente a aclamação de D. João IV, rei de Portugal.

10. Manuel Fernandes de Vila Real

Em 1641 saía em Ruão o *Epítome Genealógico do Eminentíssimo Cardeal Duque de Richelieu e Discursos Políticos sobre algumas acções da sua vida*, obra que ficou conhecida com o título *O Político Cristianíssimo*, sendo seu autor o capitão e comerciante cristão-novo Manuel Fernandes Vila Real, nascido em Lisboa em 1608 e morto pela barbárie do Santo Ofício em 1652. Da sua pena e com conteúdo eminentemente político saiu ainda um texto em defesa dos ideais da Restauração, intitulado *Respuesta al Prologo, Notas y Censura, de Caramuel*, mais conhecido como *Anticaramuel*.

Se esta última obra não destoa muito da restante literatura restauracionista, pois sustenta, tal como João Pinto Ribeiro, a dupla tirania dos monarcas espanhóis (por título de aquisição e por administração), bem como a legitimidade da resistência armada aos tiranos ([1]), «vencendo una fuerça con otra», o *Político Cristianíssimo*, dedicado ao cardeal Richelieu, reveste-se de particular interesse, nomeadamente por conter uma crítica profunda aos métodos cruéis da inquisição, e por nos dar um conjunto de referências cautelosas sobre a defesa da liberdade de consciência.

Esta obra é também uma crítica a Maquiavel, pois defende o primado substancial da justiça e da verdade, a necessidade do respeito pela palavra dada, mesmo estando em causa interesses imediatos do Estado, o primado da honestidade sobre a utilidade, aproximando-se no entanto do secretário florentino apenas nas concessões que faz à importância do «temor», na conservação da majestade do Príncipe.

Trata-se no entanto de uma obra cheia de subtilezas, onde nem sempre o que parece é, não sendo fácil conciliar algumas das suas afirmações, que por isso parecem contraditórias, ou não se tratasse de um cristão-novo que tanto defendia a

([1]) Mostrando que a invasão de Portugal pelos exércitos de Filipe II teve por base a violência e não a justiça, escreve: «Todos aprueban la restituycion del Duque de Bragança, cobrando con la fuerça lo que la naturaleza le avia concedido de gracia [...] cada uno puede tomar possession de sus bienes, hallandolos en mano agena, aunque ubiesse diffirido para quando en el tiempo [...] pues no ay prescrición en dignidades soberanas» *Respuesta al Prologo, Notas, y Censura de Caramuel ; Al Manifiesto del Reyno de Portugal*, p. 35.

importância da obediência e da unidade religiosa dos Estados, como lutava, embora mais veladamente, pela liberdade religiosa e pela tolerância perante a diversidade das crenças, desde que se não manifestassem publicamente. Há nesta obra um discurso que o coloca entre os políticos tradicionais, palpando-se, no entanto, nas entrelinhas, outro discurso que clama contra a inquisição e defende a intimidade da alma humana, na qual se situa a liberdade das opções religiosas a que o poder político deve permanecer estranho.

De facto, e considerando o primeiro plano a que nos referimos, entre as ciências mais necessárias ao príncipe, entende que se deve dar prioridade à teologia sobre a jurisprudência, pois o juízo contrário facilmente conduziria a antepor os interesses do Estado aos da religião. Por isso, «el que acierta en la observación de las leyes divinas no podra errar en las humanas [...]. Dios es el fundamento de las monarquias [...]. Si las razones humanas son la materia, deven tomar la forma de la verdad divina» [1], constatando-se então que nem o príncipe teme a sua ruína, nem o povo teme a tirania.

Daí o fundamento ético do poder político e o consequente elogio da virtude como o caminho mais curto para alcançar a verdadeira glória. A este respeito, tece um conjunto de considerações que o distanciam dos preceitos maquiavélicos da destreza, astúcia e sagacidade, das referências aos meandros labirínticos do mundo político, que tornariam útil a simulação e a mentira. Para Manuel Fernandes Vila Real, a prudência não pode desligar-se das restantes virtudes, com elas coexistindo em harmoniosa proporcionalidade, e a fortuna não é uma deusa que domine fatalmente os homens. Bem pelo contrário, contra os meandros labirínticos da arte política, entende que «la linea recta es la mas corta, si se aparta ó turce, dexa de serlo, es obliqua» (*EPC*, 33), querendo com isto dizer que a virtude é o caminho mais curto para a grandeza e magnificência do príncipe e do seu Estado, e que a fortuna apenas vence os ignorantes, pois que «el sabio en qualquiera parte fabrica su ventura» (*EPC*, 34).

Temos assim a imagem do príncipe virtuoso, ou seja, sábio, prudente e justo. Mas porque se dirige a um ministro, o cardeal Richelieu, os mesmos preceitos são-lhe aplicados, sublinhando a noção de ofício ou serviço que lhe é cometido, nunca referindo a sua acção ao seu interesse particular, antes desenhando no pensamento um círculo «perfectamente redondo», cujo único centro é a monarquia, desse centro retirando linhas sempre iguais «para la circunferência de su conservación», sublinhando assim a virtude da equidade, que dificilmente se articula com as «traças» de uma prudência cujo conteúdo rejeita, mas que, poderíamos acrescentar, tão-pouco se coaduna com os escuros processos inquisitoriais, onde mais

(1) *El Político Cristianissimo*, Pamplona, 1642, p. 32 (doravante *EPC*).

prevalecia o ódio aos acusados sem se saber por quem, do que a vontade de emendar...

Defensor, neste plano, de uma «geometria» que nem sempre foi respeitada pelos teóricos do barroco, como já vimos em Fernando Alvia de Castro, Manuel Fernandes Vila Real estende-a também à arte da palavra, pois não sendo inimigo da retórica e da eloquência, parece desdenhar o «conceptismo» e o excessivo ornamento do discurso político. É com alguma nostalgia que refere ter o tempo retirado à verdade a sua antiga forma, pois era pintada «desnudada», desprezando-a então os homens do seu século se lha não apresentassem adornada com «galanterias e conceptos» (*EPC*, 63).

Todavia, não deixa de ser interessante que não desdenhe, no plano da arquitectura, a ostentação, a grandeza e a magnificência dos edifícios construídos pelo príncipe, sendo certo que na cultura do barroco, a «festa da linguagem» e a «festa da imagem» (esta última no plano arquitectónico) desempenham a mesma função: o encantamento dos sentidos com vista ao domínio das massas. Vale a pena citar as suas palavras a este respeito: «El pueblo es un animal sin freno, vario, atrevido; privarle de ociosidad [fazendo-o trabalhar em grandes construções] es domesticarle en parte; entretenerle en obras grandes es impedir que sus discursos se atrevan a los que gobiernan» (*EPC*, 83). Parece-nos este um dos textos mais significativos do que usualmente se considera como «barroco político», podendo ainda encontrar-se um seu complemento não menos significativo quando chama a atenção para a necessidade de articular a decisão política com o tempo e a ocasião, no quadro da extarordinária importância que a cultura do barroco atribui à temporalidade ([1]).

Ainda no âmbito de uma crítica sempre omnipresente aos políticos que como Maquiavel tornavam leve a justiça em nome dos interesses e da utilidade do Estado, são naturalmente importantes as considerações que faz a respeito da justiça, abordadas no capítulo anterior deste volume. É a justiça o fundamento da comunidade política, de que decorre ainda a «obrigação» do príncipe obedecer e cumprir as leis que estatui, pois, em caso contrário, «será tirano e não legislador» (*EPC*, 157). Da justiça advém ainda a necessidade do cumprimento da palavra dada, mesmo aos infiéis e estrangeiros, contra a opinião daqueles «politicos que dicen que no se guarden las promessas quando son ó contra el aumento del estado, ó contra los buenos costumbres», pois com a ausência da fé pública na palavra dada e nos contratos estabelecidos, as cidades converter-se-iam em «bosques caóticos», arruinando-se o comércio entre os homens. Aqui, como em todas as esferas da acção política, a consciência é a regra das acções da razão.

([1]) «Gran prudencia es saber aprovecharse de los beneficios del tiempo. Rehusa la vitoria el que dexa passar la occasion, sin aprovecharsse della», *ibidem*, p. 167.

Noutro plano, mostrando-se embora ciente da importância do «temor» dos subditos na conservação do Estado, e chegando a considerar o castigo mais eficaz que a brandura ([1]), entende-o sempre no quadro mais amplo e fundamental da justiça e da verdade, não o impedindo por isso de tecer uma crítica indirecta à acção do tribunal do Santo Ofício, pela crueldade e pelo ódio com que aplicava os seus castigos. De facto, elogia a política de Richelieu ao procurar garantir a unidade religiosa da França introduzindo uma cátedra de Controvérsia na Universidade de Paris. A controvérsia, ou seja, o debate (embora tenha o cuidado de referir que o mesmo deveria ser precedido de «una firme constancia, porque andar bacilante en opiniones, mas sirve de confusion que de sociego») é o meio mais eficaz para estabelecer «con suavidad la verdadera religion en un reyno» (*EPC*, 78-79), proclamando, em tempos certamente difíceis, que «los conceptos del entendimiento no se deshagen con otras armas que con las de la razón y del discurso» e que «procurar reducir los vassalos con violencia, ó rigor, aunque los vensa ó sugete, no es privarlos de su opinion» (*EPC*, 79). Veremos no último capítulo deste volume, dedicado a António Vieira, que Manuel Fernandes Vila Real não esteve isolado nas suas críticas à política portuguesa para com os «homens de nação», defendendo uma política de persuasão que se deveria dirigir também, tal como em Vieira, aos povos do Novo Mundo, pois escravizar aqueles a quem Deus fez livres, ainda por cima em nome da religião, era afrontar a Sua obra, não sendo legítimo pretender salvar a alma à custa da perda da liberdade. A crítica tecida por Vieira à expoliação das riquezas do Brasil, tão bem metaforizada na «tromba de água» que do Maranhão sugava o ouro e o despejava em Lisboa, aparece com a mesma contundência em Vila Real, acusando os nossos exércitos e armadas de estarem mais interessados nas riquezas materiais do que nos bens espirituais.

Para o capitão português, a força só pode ser usada contra a tirania pública e manifesta, nunca contra a intimidade e os mais recatados lugares da alma, onde a política é cega, chegando a defender abertamente, e apesar dos inconvenientes acima expressos a respeito da falta de unidade religiosa nos Estados, que se a diversidade das crenças se manifestar apenas no íntimo de cada homem e não publicamente, não tem o príncipe autoridade para exercer perseguições cruéis.

Apesar dos seus cuidados, e até de afirmações em contrário, foi esta ousadia, assumida aqui e ali, ao defender a controvérsia, a suavidade do magistério da palavra, a liberdade contra a escravatura, a incompetência da política e dos poderes do Estado no foro íntimo da alma de cada homem que o levou a ser queima-

([1]) «Porque aunque [o príncipe] tenga en su mano el premio y el castigo, obra este con más eficácia», *ibidem*, p. 65.

do no Terreiro do Paço, ironicamente, no décimo segundo aniversário da Restauração pela qual se havia também batido: 1 de Dezembro de 1652.

11. Francisco Velasco de Gouveia

Velasco de Gouveia nasceu em Lisboa, no ano de 1580 e faleceu em 1659. A sua condição de cristão-novo deu-lhe uma vida bastante atribulada, sempre perseguido por intrigas e invejas que nesta época custumavam terminar em acusações anónimas junto da inquisição, como de facto sucedeu. Assim, conseguindo o grau de doutor em Cânones pela Universidade de Coimbra, ali veio a ser lente sendo compulsivamente jubilado, por razões que se prendem com a sua condição judaizante. Não obstante manteve uma prestigiante actividade como jurista.

Dois anos depois de publicados os textos acima analisados de João Pinto Ribeiro e Fernandes Vila Real publica Francisco Velasco de Gouveia a sua mais importante obra, intitulada *Justa Aclamação do Sereníssimo Rei de Portugal D. João o IV* (Lisboa, 1644), que prossegue e reforça, no essencial, a argumentação de João Pinto Ribeiro, embora com maior aprofundamento conceptual, servindo-se amplamente da obra jurídica do antigo mestre da Universidade de Coimbra, Francisco Suárez.

Tendo origem mediata em Deus como autor da natureza humana, o poder político e civil tem origem na razão natural de conservação do homem enquanto membro de uma comunidade, sendo «a verdade e resolução certa que o poder político está nos próprios povos e repúblicas e que os reis o não receberam imediatamente de Deus, senão deles, onde principalmente consistia e estava» ([1]), invocando, à semelhança de tantos jurisconsultos, a célebre lei régia ou *lex império* de Ulpiano, de modo a prestigiar esta concepção não só com os escolásticos mas também com base na tradição do direito romano.

O acto de eleição dos reis supõe, para Velasco de Gouveia e no caso do regime monárquico, uma «transmissão» do poder que originariamente era detido pela comunidade. Todavia, importa sublinhar que apesar dessa transmissão, os povos conservam o direito de o reassumirem sempre que estiver em causa a razão natural da sua conservação.

De facto, transferem os povos o poder aos reis, no regime monárquico, *in actu*, mas conservam-no todavia *in habitu*, para que o possam reassumir nas circunstâncias requeridas pela razão natural de conservação, ou, como refere: «para que, sucedendo casos em que lhe seja necessário para sua conservação, o reduzam a acto» (*JA*, 33).

([1]) *Justa Aclamação...*, p. 26 (doravante *JA*).

Quer isto dizer que o poder natural de defesa própria nunca pode ser transferido, sendo que os povos transferem o poder ao rei debaixo da condição expressa ou tácita de os governarem com justiça e sem tirania. Assim, em caso de desrespeito ou incumprimento daquela condição, que define, afinal, a própria natureza do poder, é lícito invocar o direito natural, podendo os povos «com força resistir à força que se lhes faz» (*JA*, 33), numa linha de argumentação idêntica à de Pinto Ribeiro e Vila Real.

Refere-se, tal como os dois autores citados, aos casos de tirania por injusto título de aquisição do poder e à tirania por atropelo da justiça e do direito na administração da comunidade, atribuindo-as aos soberanos castelhanos, sendo também certo, para Velasco de Gouveia, que «o povo pode licitamente matar o rei que por algum dos ditos dois modos for tirano» (*JA*, 38).

Defensor declarado do tiranicídio, Velasco de Gouveia apenas inclui uma ressalva de natureza jurídica: no caso do tirano que ocupar o trono por justo título de aquisição, a sua morte deverá ser precedida de sentença; no outro caso nem sequer será necessária sentença de morte.

Quanto ao direito de intervenção do papa ou à necessidade da prévia aprovação do chefe da Igreja para tais actos, entende o autor que ela não é necessária, mesmo entre os povos católicos, pois, tal como Suárez e Belarmino, mostra-se defensor da teoria do poder indirecto dos papas que expõe de forma particularmente clara e inteligível, nos mesmos termos já por nós encontrados em Frei Serafim de Freitas. De facto, sendo Cristo rei e sacerdote, apenas transmitiu a Pedro o poder espiritual, razão por que os papas não são os detentores do poder temporal, que reside, como vimos, na comunidade. Todavia, o papa tem poder indirecto sobre as coisas temporais, «quando for necessário ao fim espiritual da salvação dos mesmos reinos», sendo de considerar que esse poder indirecto não é poder temporal, mas de natureza puramente espiritual.

Ora, a grande dificuldade desta concepção era a de que, para um cristão, estando a vida humana ordenada ao fim espiritual da bem-aventurança espiritual e eterna, dificilmente se estabelece uma fronteira entre os dois poderes. Consciente da dificuldade, resolve-a considerando que o poder indirecto sobre as coisas temporais «só deve entender-se quando, para este fim espiritual se alcançar, faltar no reino poder temporal que disponha as causas na forma necessária para tal fim» (*JA*, 50), pois caso contrário poderia o papa intrometer-se no «governo todo temporal».

Estava assim o reino de Portugal (entendendo reino no sentido de povo ou comunidade) dispensado da aprovação da Santa Sé para destituir o monarca castelhano e aclamar o Duque de Bagança, até porque tinha força necessária para o fazer.

Correlativa desta última questão estava também a da jurisdição imperial que se arrastava em Portugal já desde a Idade Média, vindo a avolumar-se no século XVI por motivo dos Descobrimentos. Para o nosso jurisconsulto, os reis de Portugal não podem considerar-se sujeitos ao imperador, pois foram as nossas terras conquistadas aos mouros que as ocupavam apenas pelos nossos reis, sem auxílio dos exércitos do imperador.

Colocados os princípios, restava apenas fundamentar a tirania dos reis de Castela: foram tiranos em razão do título porque por direito de sucessão o trono de Portugal pertencia a D. Catarina, avó de D. João IV, em cujo direito ele lhe sucedeu, tendo Filipe II entrado em Portugal «por violência e força de armas», sendo certo, como proclama, que «fazendo-se alguém reconhecer por rei ou superior com violência e medo dos vassalos ou súbditos, não vale o reconhecimento nem adquire jurisdição e poder» (*JA*, 364). Foram tiranos quanto ao modo por que governaram exactamente pelas mesmas razões já apontadas por João Pinto Ribeiro e que acima nomeámos.

Posto isto, segue-se, quase como num silogismo, o direito de deposição e a justa aclamação de D. João IV.

12. Sebastião César de Meneses

Natural de Lisboa, onde nasceu em data incerta, licenciou-se em Cânones em 1626 e foi membro do Conselho Régio e deputado do Santo Ofício, bispo eleito do Porto (1642), bispo eleito de Coimbra (1649) e arcebispo de Braga. Teve no entanto uma vida atribulada, pois em 1654 foi preso, acusado de conspirar a favor dos interesses de Castela, tendo permanecido encarcerado atá à morte de D. João IV. Com o período da regência é reabilitado e vê-lo-emos assumir altos cargos após a queda de D. Catarina de Gusmão, como os de ministro de Estado e inquisidor-geral. Morreu no Porto, em 1672. São-lhe atribuídas várias obras cuja autoria hoje se discute, sendo no entanto certo que foi autor de uma *Suma Política*, publicada em Lisboa, em 1649, com uma segunda edição em 1650. Analisaremos aqui a primeira edição, deixando de lado os capítulos dedicados à justiça, por terem já sido referidos no capítulo anterior.

Trata-se de uma obra sobre os «fundamentos da razão de estado» desdobrados em três planos: o «conselho», a «inteligência do príncipe para penetrar a natureza dos vassalos» e a «reputação».

Sobre a questão essencial dos nossos tratadistas políticos de Seiscentos, a das relações entre a arte política e a moral, entre o fenomenismo escorregadio das aparências e a estabilidade dos princípios, entre a universalidade substancial da natureza e a particularidade dos indivíduos, entre o que o autor designa como a «areia do

artifício» e a «pedra da verdade», entre «o que universalmente vive no composto das acções humanas» e as suas «propriedades», caberia citar aquela que nos parece a afirmação decisiva em que todo o seu pensamento se condensa e em que a sua atitude se define: «O artifício (não falando da religião) talvez pode ser instrumento necessário para as condições de reinar: mas quando ajuda reduzido alguma vez a acto de prudência; tanto e muito mais destrói, feito hábito de astúcia.» (1)

O artifício, integrado na prudência como antiga virtude cardeal da tradição estóica e cristã, e integrada esta por sua vez no quadro solidário e convergente das demais virtudes, pode ser admitido no âmbito da «razão de estado», mas, em todo o caso, sempre vigiado por uma exigência de intrínseca moralidade e não tocando nunca os planos da religião, onde a prudência cede lugar à fé, à esperança e à caridade.

Nesse sentido, Sebastião César de Meneses é bem um teórico do barroco político português, pois vê-lo-emos aceitar a necessidade da dissimulação, «desde que não seja para enganar e mentir», sendo lícito «calar, encobrir, e mostrar não haver entendido as coisas» (*SP*, 104). Também como a globalidade dos teóricos do barroco, com relevo para o Padre António Vieira, como veremos no capítulo seguinte, o nosso autor dá particular atenção à «experiência», à temporalidade na sua relação com a ocasião, a fortuna e a história, bem como à opinião, traduzindo ainda um típico conservadorismo e um característico pessimismo antropológico.

Assim, e no que à importância da experiência se refere, ela «é a alma da prudência», falando não apenas da experiência pessoal mas também da experiência que o conhecimento da história proporciona, sendo a história um «compêndio de sabedoria para consultar» que «subtiliza o engenho, apura o juízo e enriquece a memória» (*SP*, 20). A mesma experiência deverá também ensinar ao príncipe a maldade humana, dando assim mostra do seu pessimismo antropológico, sobretudo quando refere que é «força da condição humana aborrecer a quem lhe precede» (*SP*, 26), falando da inveja com que os homens encaram os que se lhes avantajam em saber e mérito, e daí reiterando a regra da precaução como parte da prudência ou sabedoria experiencial.

Ainda num característico quadro barroco encontramos a sua referência à ocasião (o instante temporal em que as coisas entram na nossa esfera de acção) e à mudança de parecer, por ser característica do homem sábio a mudança de opinião, podendo muitas vezes a constância significar a teimosia e pertinácia dos ignorantes. Este tema articula-se com a aguda percepção do movimento e da alteridade, sem dúvida um dos pilares da mundividência barroca, no qual o próprio casuismo, tão característico da moral jesuítica, se integra: «é atributo do sábio ter diversos pareceres; porque estes se hão de ajustar a casos, os quais são sobremaneira variá-

(1) *Suma Política*, Lisboa, 1649, p. 103 (doravante *SP*).

veis» (*SP*, 35). É em função dessa rápida e quase estonteante mutabilidade que os teóricos do barroco elogiam a prudência, a perspicácia para penetrar a natureza das coisas, a destreza para contemporizar com os inconvenientes, a diligência para prever «os acidentes e sucessos». Nesse sentido, outra afirmação-chave desta sua *Suma Política* surge-nos no capítulo dedicado ao segundo fundamento da «razão de estado»: «O caminho dos preceitos é largo e exposto a grande variedade de acidentes, que mudam e fazem de outra condição as coisas» (*SP*, 68).

Estamos de novo perante dois planos cuja articulação constitui toda a complexidade da arte política: relacionar o mundo dos preceitos ou dos princípios universais e estáveis com o «caudal dos acidentes» e com as «qualidades dos sujeitos», verdadeira exigência de eficácia, para não dizer primeiro requesito da sobrevivência.

Ainda neste enquadramento cabe a atenção que dedica à «reputação» do príncipe, onde se traduz essa máxima fundamental do barroco segundo a qual não basta o ser das coisas, requerendo-se que apareçam e bem se manifestem e que «causem opinião»: «As acções do príncipe que costumam causar opinião, são as que têm força de o manifestar religioso nas coisas divinas, prudente nas humanas, valoroso nas militares.» (*SP*, 100)

Abre-se-nos a partir do texto acabado de citar uma questão complexa na interpretação do pensamento político de Sebastião César de Meneses: a das relações entre a política e a religião. Com efeito, o autor parece dar a entender que a religião é um instrumento da reputação do príncipe, pois, como diz noutro texto, «A opinião de religioso é glória do príncipe, firmeza do estado, base da paz e felicidade dos vassalos» (*SP*, 101). Todavia, também já tinhamos visto que, a respeito da necessidade da dissimulação em política, o autor colocara fora desse artifício o plano da religião, pelo que não cumpre ao príncipe fingir-se religioso em função dos fins assinalados. A religião de que fala funda-se em «alicerces imortais» erguidos sobre a «pedra da verdade» e não dependentes da «areia do artifício». Trata-se portanto de uma religiosidade do príncipe para lá do fingimento e da astúcia. Já quando fala da religião como alicerce da paz, devemos entender essa sua afirmação à luz do primado da justiça sobre a paz, no sentido em que é uma paz fundada sobre a justiça, devendo sempre a lei justa ser conforme à lei divina.

13. António de Sousa Macedo

De António de Sousa Macedo, diplomata, magistrado, Doutor em Direito pela Universidade de Coimbra e também ele ferveroso partidário da Restauração, interessa-nos fundamentalmente a sua *Harmonia Política dos Documentos Divinos com as Conveniências d'Estado*, publicada em 1651.

Como o título indica, trata-se de reflectir sobre a «razão de estado» num contexto em que a noção de conveniência se desliga da imediatez da astúcia e da utilidade para se articular com os preceitos fundamentais da justiça, a qual, no seu conteúdo fundamental, foi já analisada no capítulo anterior, dedicado à filosofia jurídica. É também esta obra um digno exemplar da literatura de espelho de príncipes, dedicada ao príncipe D. Teodósio, procurando ensinar-lhe que é Deus o principal «catedrático» da política e que a «verdadeira razão de estado» consiste na imitação do «Rei Supremo», fazendo na terra «uma monarquia do céu» ([1]). Por esta razão, a «razão de estado» pode considerar-se uma «ciência», pois Sousa Macedo insiste na natureza permanente e universal dos seus preceitos (aspecto em que se distingue de Fernando Alvia de Castro), pelo que importa ao príncipe saber regular o particular pelo universal, o inconstante pelo constante e o temporal pelo eterno, recusando-se assim a admitir o desfasamento tão bem explorado por Maquiavel entre a realidade fenomenal e o mundo dos princípios.

Não o vemos teorizar a questão da transmissão do poder de Deus ao soberano, limitando-se a considerar que o poder «procede da instituição divina, e a administração se deve oferecer à sua glória», finalidade que é respeitada quando o príncipe obedece a três condições essenciais: agir sempre em função da utilidade do povo e não em função do seu interesse particular; adquirir domínios para dilatar o evangelho (mostrando-se a este respeito defensor do milagre de Ourique, e da origem da monarquia portuguesa em função da conquista patrimonial em guerra justa); aumentar os bens da Igreja.

Para além da teorização da justiça, esta obra é também o elogio da verdade na política, contra a simulação e a mentira, pois a verdade apenas se guarda quando a justiça é observada e respeitada ([2]), pois sem a verdade nenhuma das virtudes se mantém: «sem ela a fortaleza é fraca, a prudência maliciosa, a temperança miserável» (*HP*, 51), sendo pior a ofensa perpetrada com o engano que com a violência. É legítimo ler nestas suas palavras a crítica directa à possibilidade e à conveniência de o príncipe mentir, admitida por Maquiavel, pois «o que eterniza os impérios é cumprir as promessas e o que faz os homens semelhantes a Deus é tratar verdade».

Contra a teoria política dos tratadistas italianos, em que Maquiavel se inclui, inscreve-se também o elogio da liberalidade, regulada pela justiça distributiva, e

([1]) *Harmonia Política...*, p. 7 (doravante *HP*).

([2]) «Hum estado não é outra cousa senão uma sociedade de muitos homens debaixo da autoridade de um rei (que é a monarquia), ou de principais (que é a aristocracia), ou de toda a multidão (que é a democracia). Esta sociedade está fundada sobre a união, a união sobre a obediência, a obediência sobre as leis, as leis sobre a justiça; pelo que tirada a justiça caem as leis, caídas as leis falta a obediência, faltando a obediência se destrói a união, destruída a união acaba-se a sociedade», *ibidem*, p. 74.

adquirindo o nome de magnificência quando aplicada a acções maiores como são as que incumbem ao príncipe, não se esquecendo de equacionar o par amor e temor, e, logo, a primazia do amor, para concluir que «o príncipe mais amado que temido tem quanto possuem os súbditos» (*HP*, 177), aspecto que o distancia, como já vimos, de manuel Fernandes Vila Real. Daí a importância da governação que se exerce pela afabilidade, procurando «atrair vontades e conciliar amor», num contexto de activa «comunicação», donde emerge a concepção paternalista da monarquia portuguesa.

Na continuidade da magnificência, como virtude essencial ao príncipe, está a fortaleza, que daquela difere por se manifestar não na próspera fortuna mas na adversidade e nas ocasiões difíceis, embora referida não às forças do corpo mas às virtudes do ânimo, com destaque para o brio, justiça, prudência e ousadia, sendo o brio regulado pela justiça, a justiça «acumulada» com a prudência, e a prudência limitada pela ousadia.

Entre as virtudes cardeais resta-nos a temperança, sobretudo aquela parte da temperança que mais pertence aos poderosos e a que chama «moderação». Do ponto de vista político, a virtude da moderação versa sobretudo a distinção entre o que se pode e o que se deve fazer: «não só se há de atentar o que se pode, se não o que se deve, pois querendo-se quanto se pode, fora melhor não poder nada. Reinar verdadeiramente não é fazer o que se quer, mas o que se deve» (*HP*, 173). Neste caso se inclui a questão da limitação do poder dos reis pela consciência própria e pela noção de ofício, à luz da qual deve o rei considerar que «a república não é sua, mas ele dela», devendo equacionar-se um plano de equilíbrio de que resulta a articulação entre a soberania do príncipe e os direitos dos vassalos, ou seja: «há de haver sombras de liberdade», pois «o poder menos absoluto é o mais durável» (*HP*, 175).

Em que consista esse equilíbrio e essas sombras de liberdade ele no-lo diz: o príncipe é pai, pois cria os filhos enquanto se serve deles para sustentá-los; é tutor enquanto governa os pupilos cobrando as despesas necessárias; é pastor enquanto cuida das suas ovelhas; é hortelão enquanto cultiva as plantas não lhes cortando a raiz; é senhor legítimo se trata apenas da utilidade pública.

Como corolário de toda a sua doutrinação política fica pois a tese de que «o poder não é título para mandar», sendo o príncipe apenas «ministro da justiça».

14. Duarte Ribeiro de Macedo

Diplomata, magistrado e pensador do período da Restauração, Duarte Ribeiro de Macedo é mais conhecido pelo seu pensamento económico, mas foi também autor de alguns textos de relevante importância no âmbito da reflexão sobre a

política. Os textos políticos do autor em causa foram publicados postumamente na obra *Discursos Políticos e Obras Métricas*, em 1721, com reedição nas *Obras do Doutor Duarte Ribeiro de Macedo* (1.ª edição, Lisboa, 1743; 2.ª edição Lisboa, 1767). Para as referências que seguidamente faremos utilizamos a edição de 1767 da citada obra, onde se inclui o seu mais importante texto sobre o assunto em epígrafe: a *Summa Política*, elaborada com base no texto com o mesmo título de Sebastião César de Meneses.

Versa esta obra sobre o conceito de «razão de estado», embora, como seria de esperar, em sentido diametralmente oposto às concepções políticas de Maquiavel, que diversas vezes cita com o fim de dele se distanciar, articulando assim a política com a ética, com relevo para a centralidade da justiça distributiva e punitiva.

Em todo o caso, julgo poder considera-se esta obra dentro dos parâmetros do barroco político, pela importância que concede a temas como os da fama, da opinião alheia, da aparência, da destreza, da perspicácia e prudência, da ocasião e da temporalidade, dando nota de um vincado «fenomenismo», pela atenção à diversidade dos povos, das culturas e das nações, que assim obrigam o príncipe a articular a «essência» com os «acidentes».

Importa, assim, que o príncipe se preocupe com o que dele dizem os homens, por não se haver de desprezar a reputação e o crédito nas opiniões alheias, ou seja, «as acções que causam opinião», considerando embora que o fundamento da glória é de natureza ética e moral, dado que «nos bons costumes se fundam a glória e o poder das armas» (*SP*, 133). Bons costumes, boas leis e boas armas, eis as condições (por ordem decrescente) do poder do Estado, da felicidade dos súbditos e da majestade do príncipe, sempre fundada «sobre a pedra da verdade».

Não menos dependente da mundividência do barroco é a extraordinária importância que atribui ao tempo e à ocasião, pois sem nunca pôr em causa a solidez e a universalidade dos princípios, importa que o soberano aproveite os «acrescentamentos que o tempo e a ocasião lhe possam dar» (*SP*, 137).

A marca do fenomenismo barroco surge também na importância atribuída à variedade dos povos, numa atenção quase nominalista, que obriga o príncipe a um esforço de adaptação da universalidade dos princípios sobre que se funda o poder político e civil. «Penetrar a natureza dos vassalos», pois apesar de serem todos os homens de uma «mesma espécie», mostra a «experiência» que «não somente são diferentes entre si algumas nações, mas muitas vezes de contrários costumes», sendo então necessário, em nome da «eficácia», «mudar o estilo da natureza universal» (*SP*, 143).

Não se trata de negar a universalidade da natureza, mas de adaptar o estilo, ou seja, os ritmos, os movimentos, os acidentes..., acomodando-a «às condições particulares». Por isso, terá o cuidado de sublinhar, em consonância com a citação

que fizemos no princípio deste ponto, que a arte ou artifício não é o fundamento da política mas um mero instrumento ao serviço da verdade, que, neste caso se expressa na justiça, cujo respeito é o caminho mais apto para «aumentar e conservar o estado de quantos pode obrar a arte política» (*SP*, 151).

Colocada nestes termos a relação entre a natureza e a arte, ou seja, entre a verdade e a justiça, por um lado, e o artifício, por outro, está preparado o terreno para a crítica a Maquiavel e aos que justificam os meios em função dos fins. Neste enquadramento, não aceita que o útil prevaleça sobre o honesto, e rejeita a tese de que os fins justificam os meios, sendo certo que «os conselhos astutos propõem os mesmos fins; mas na eleição dos meios têm pouco tento na honestidade» (*SP*, 142).

Todavia, como sucede também com o Padre António Vieira, entende que a complexidade do mundo e a dimensão labiríntica da experiência exigem, em certos casos, o recurso à astúcia, no âmbito mais vasto da prudência, a qual se deverá ter apenas por remédio pouco usado e não por «alimento quotidiano», caso em que o príncipe se transforma em «arquitecto de todos os seus males».

15. António Carvalho de Parada

Publicada em 1643 ou 1644, a *Arte de Reynar*, de António Carvalho de Parada é um relevante tratado de filosofia política do século XVII português. O seu autor nasceu no Sardoal em 1595, foi doutor em Teologia, membro do clero secular e, em fase mais avançada da sua vida, guarda-mor da Torre do Tombo, vindo a falecer em 1655.

Analisando o conjunto das questões que temos abordado, nele transparece a marca da cultura barroca, sobretudo na sensibilidade à temporalidade e na proclamação da necessidade da astúcia e da dissimulação (embora sempre subordinadas à justiça) na arte política, bem como a particular atenção à diversidade fenomenal, traduzida na pluralidade das culturas nacionais e do carácter dos povos, que por essa via impõem a destreza e a «agudeza de engenho» do príncipe, traduzida pelo conceito de prudência.

Começando pela questão da origem do poder, considera o autor que, em termos históricos, o poder civil teve origem na tirania e na ambição de mandar, constituindo-se assim uma forma de governo manifestamente contrária à natureza humana. Contudo, do ponto de vista abstracto, o poder civil, fundado na justiça e na verdade, e orientado para a conservação do bem da comunidade, é manifestamente constitutivo da natureza humana, emanando da dimensão social do homem, razão por que invoca Aristóteles para concluir que «não podem as cousas naturais sustentar-se sem império e obediência», e também S. Paulo, para

proclamar que não há poder que não venha de Deus, estabelecendo assim a sua origem divina, na medida em que é Deus o autor da natureza humana.

Nesse sentido, o soberano exerce um «ofício», guardando a justiça, a paz e a união entre os vassalos, aspectos em que se consubstancia a noção de bem comum como finalidade imediata do poder civil. Com essa condição «foram os reis instituídos e com essa condição são obedecidos dos vassalos, e com este encargo lhes entregaram suas liberdades» (1).

Admitindo a legitimidade das três formas tradicionais de governo, a democracia a aristocracia e a monarquia, opta claramente pela monarquia e pela sucessão hereditária, em nome da conveniência e da experiência, não se eximindo a abordar a importante questão dos títulos de aquisição do poder civil, dos quais depende a legitimidade do seu exercício. São eles a herança, a compra, a sorte, o contrato e o dote de casamento, a guerra justa e a eleição pela comunidade. Entre todos, e em consonância com o texto acima citado, entende que o título de eleição pelos vassalos «não só é mais legítimo por ser o que primeiro deu o poder e ser aos reis, mas por ser mais político, por ser mais proporcionado à liberdade dos vassalos, cuja obediência tanto mais útil é quanto mais livre e dependente de mais suaves meios» (*AR*, fol. 7). Assim, tendo a sua origem imediata na comunidade, Carvalho de Parada sublinha com bastante ênfase a questão da liberdade, a par das limitações do poder real, consubstanciadas nas normas universais da justiça, expressas na lei civil. Por isso, não se cansa de sublinhar essa «limitação», entendendo que «o excesso será soberba, não autoridade e grangeará mais ódio que respeito» (*AR*, fol. 64), valendo a máxima de Salústio, para quem «onde há mais poder há menos razões para se usar dele», pelo que mais importa ensinar os príncipes a conservarem a justiça do que a autoridade: «a mais prejudicial circunstância que o governo pode ter é ser meneado pelo poder absoluto» (*AR*, fol. 74).

Em consonância com a sua preferência pela sucessão hereditária, o autor sublinha a importância da formação do príncipe, no contexto da relação entre as armas e as letras, de que emerge a relevância da «sabedoria», entendida como «o leme de todo o governo», pois que «a falta de saber faz cativos aos que nas forças corporais são avantajados». Deverá pois o príncipe ser versado na física, na matemática e na teologia, emanado a necessidade desta última do facto de ser a lei de Cristo a que mais se conforma com a lei natural, não podendo existir manifesta opisição entre as leis civis e a lei divina. Não esquece o nosso autor a música, embora enquanto ciência e parte da matemática, e não como arte de mero entretimento; a poesia, a respeito da qual concorda com a condenação de Platão na *República*; e a eloquência, que admite com reservas.

(1) *Arte de Reynar*, 1699, fol. 3 (doravante *AR*).

Com efeito, a respeito desta última, tão enfatizada por Cícero, expressa um juízo diferente do que já vimos em D. Jerónimo Osório, na segunda parte deste volume. Com efeito, para Carvalho de Parada, embora sem negar a utilidade da eloquência, importa ter presente que a persuasão através das palavras é muitas vezes contrária à mejestade real, a qual se sustenta «em as falar mui limitadas» (*AR*, fol. 31). Nesta conformidade, a persuasão deve depender menos das palavras que do «respeito da pessoa real e do valor em que os príncipes devem exceder os mais homens [...] principalmente quando o tal respeito é neles tão natural que para persuadirem o que é justo, mui poucas palavras bastam» (*AR*, fol. 32).

Posto isto, cabe a análise do seu conceito de «razão de estado». Vimos acima a importância da teologia como ciência a que o príncipe não pode desatender, e vemos agora, em consonância, que, para Carvalho de Parada, «todas as traças humanas e razões de Estado perdem sua força e vigor quando os príncipes mais se ocupam nelas, esquecidos do respeito que se deve ao Autor das Coisas, pois a conservação das monarquias, ainda que se ajude de causas particulares, todas dependem da primeira causa» (*AR*, fol. 46).

Estabelecem-se desta forma dois planos em estreita articulação: o que depende dos princípios universais da justiça, e o que depende das «causas particulares», onde se increvem a fortuna, a ocasião, a destreza, a agudeza de engenho e a dissimulação.

A respeito do primeiro plano, sustenta que se pode utilizar o qualificativo de absoluto, não é a respeito do poder do príncipe mas da dependência, essa sim absoluta, do poder perante a lei divina e as normas da justiça, porque «o mais não é poder, mas maldade» (*AR*, fol. 47).

Por isso, a verdadeira «razão de estado» não consiste em cuidar mais da autoridade que da justiça, mas exactamente no contrário, pois sem a observância desse conceito de «razão de estado» não só se não pode conservar por muito tempo a autoridade, como, o que é mais, se agride a consciência. Daqui emana também a primazia do amor sobre o temor, como mais eficaz meio de governar, fundando aqui o amor em duas relações: uma de igualdade, pois se exerce entre seres da mesma espécie, e outra de superioridade, enquanto o príncipe é cabeça da comunidade, necessária à conservação dos demais membros. Em todo o caso, o princípio que sustenta este seu parecer reconduz à enfática defesa de «liberdade» dos vassalos, proclamando que «os homens de brio e de valor com obras se rendem não com temores e medos» (*AR*, fol. 75).

Sendo a justiça, o centro de onde todas virtudes emanam e para onde se dirigem, cabe igualmente o elogio da liberalidade e da clemência, reguladas pelo preceito aristotélico do meio termo.

Já quanto ao segundo plano de que falámos, deixa-se regular pelo mais amplo conceito de prudência, atinente a uma sabedoria experiencial, próxima da

destreza e da agudeza de engenho. É neste plano que muitas das categorias da mundividência barroca se revelam: a relação entre o ser e o parecer, não desprezando a importância deste último [1], a admissibilidade da astúcia, como espécie de prudência, em «negócios árduos», nos quais se requer «indústria e cautela», desde que se respeite o quadro aristotélico da articulação entre as virtudes [2] e se admita o carácter excepcional e não ordinário que preside à sua utilização; a sensibilidade ao aumento do ritmo de encadeamento dos fenómenos no tempo, de que decorre a importância da rapidez na execução das resoluções, em articulação com o tema da ocasião, entendida esta como o instante temporal, único e irrepetível, em que as coisas entram na nossa esfera de acção; a utilidade da dissimulação e do disfarce, desde que postos ao serviço da justiça e da verdade [3].

[1] «Não parecerá cousa nova julgar por importante à substância do governo não só o brio fundado em acções reais, mas as sombras dele, pois os acidentes também servem a quem governa, que aparências de majestade conformam muito com a condição do povo», *ibidem*, fol. 63.

[2] «Pois a astúcia enquanto espécie de prudência não pode ser vício, porque a prudência, diz Aristóteles, sempre anda em companhia das demais virtudes», *ibidem*, fol. 95.

[3] «Conveniente é que os príncipes algumas vezes se disfarcem», *ibidem*, fol. 119.

Décima primeira parte

Sob o signo do barroco

A mundividência de António Vieira

«Acabe de entender Portugal que não pode haver Cristandade nem cristandades nas conquistas sem os ministros do Evangelho terem abertos e livres estes dois caminhos [...]. Um caminho para trazerem os gentios à Fé, outro para os livrarem da tirania: um caminho para lhes salvarem as almas, outro para lhes libertarem os corpos. Neste segundo caminho está toda a dúvida, porque nele consiste toda a tentação. Querem que aos ministros do Evangelho pertença só a cura das almas, e que a servidão e cativeiro dos corpos seja dos ministros do Estado. Isso é o que Herodes queria [...]. Não é esse o governo de Cristo.»

António Vieira, *Sermão da Epifania*

António Vieira (n. Lisboa, 1608 – m. Baía 1697) é a mais elevada expressão da mundividência barroca luso-brasileira. A sua obra cativa pela profundidade do conteúdo e pelo brilho da forma; a sua vida deslumbra pela riqueza multifacetada da experiência, desdobrada numa pluralidade de planos do pregador e homem de Igreja, do político e do diplomata. Mais amigo da biblioteca que da cela, fazendo-se sempre bibliotecário em todos os colégios da Companhia de Jesus e acedendo assim «às melhores livrarias do mundo» (1), viajando pela Inglaterra, pela França, pela Holanda e pela Itália, enfrentando os naufrágios do Atlântico e a «natureza em delírio» no seu vaivém entre o Brasil e Lisboa, «vomitado pelas ondas» nas praias dos Açores, percorrendo a pé e em frágeis canoas a secura dos sertões e os rápidos dos rios brasileiros, «sendo por mar e por terra meus companheiros os livros» (2), dizendo missa a bordo dos navios «como se fora no convento», levando sempre nas canoas de missão o altar portátil, o relógio de areia e a campainha para os exercícios espirituais, compondo catecismos em línguas indígenas, erguendo

(1) «Petição ao Conselho Geral da Inquisição», in *Obras Escolhidas*, organização de António Sérgio e Hernâni Cidade, Lisboa, Sá da Costa, vol. VI, p. 158.

(2) *Ibidem*, p. 159.

igrejas nas margens do Amazonas, circulando entre palácios romanos e choupanas da selva, enfrentando juízes da Inquisição, governadores e clérigos... é a obra deste homem, que aos dezassete anos fizera votos de gastar a vida na conversão dos gentios e que morreu com o mais ecuménico e generoso dos sonhos, ao idealizar o reino de Cristo consumado na terra, que agora percorreremos

É nosso propósito pôr em evidência a unidade do seu pensamento, enunciando a articulação entre as várias instâncias em que este se desdobra, expressas em sentimentos, representações e regras de vontade, de modo a remetê-las para uma totalidade que lhes confere um horizonte de sentido.

1. O desconcerto do mundo: a vida como um jogo

Começaremos por apontar uma das mais marcantes vertentes da mundividência barroca de Vieira: a atitude de perplexidade do homem perante o seu mundo, a consciência do movimento estonteante que a cada passo desgasta um quadro anterior, estruturado em torno de um cosmo estável, ordenado e rigidamente hierarquizado.

Herdeiro de um universo cultural cujos valores essenciais se aceitam como válidos, importa notar desde logo a dramática consciência de desfasamento entre a estabilidade e sublimidade desses princípios espirituais e a complexidade labiríntica da experiência, enfatizando, afinal, o tema platónico dos dois mundos. É a polaridade a que se refere Vieira entre o «mundo dos possíveis», que é o mundo dos filósofos, e o «mundo dos olhos», que é o mundo em que se movem os retóricos. Por isso, todo o drama se desenrola na constatação do desfasamento entre esses dois planos e na exigência de confluência entre ambos, sendo daí que emerge a consciência de crise, que procurou superar mediante o optimismo escatológico do Quinto Império.

Toda a sua obra, nas suas múltiplas vertentes de moralista, político e filósofo da história, coroada pela retórica, ou não fosse retórico o homem que, não sabendo tudo, sabe no entanto de tudo, aparece dominada por essa tensão entre o desconcertado mundo da experiência, na qual se inscreve o tempo da vida breve, dominado pela fortuna, pelo acaso, e pela sorte, e o tempo da conversão interior da pessoa humana, que podemos referir ao tópico agostiniano da Roma temporal e da Roma eterna.

De um lado o movimento labiríntico do mundo dos homens, impelido pela cobiça e efemeridade dos valores, do outro a imperturbável sabedoria dos estóicos, a que sugestivamente se referia como aos «cristãos daquele tempo», chamando-lhes, noutro passo, «a seita mais racional e cristã entre os gentios».

Uma das mais fortes expressões deste tópico surge-nos veiculada pelo tema da vista, a propósito do qual contrapõe, sistemática e frequentemente, o mundo empírico ao mundo inteligível, recordando, muito platonicamente, a metafísica da luz, associada ao verdadeiro conhecimento: «Quem haverá que olhe o mundo com os olhos bem abertos, que veja como todo é nada, como todo é mentira, como todo é inconstância, como hoje não são os que ontem foram, como amanhã não hão-de ser os que hoje são, como tudo acabou e tudo acaba, como todos havemos de acabar, e todos imos acabando.» (1)

O movimento não traduz aqui a regularidade, a ordem e a harmonia com que se operam as mutações no mundo da natureza, traduz antes a inconstância e a imprevisibilidade. Aliás, a oposição entre a irregularidade do mundo humano e a regularidade do mundo da natureza, conservado por Deus como numa criação continuada, é um dos tópicos também marcantes da obra de Vieira, que dele se serve em jogo de opostos.

É nesta conformidade que se desenvolve o tema do mundo louco, do mundo ao contrário e, sobretudo, o tema da vida como um jogo. Que a nossa vida é um jogo, diz no seu sermão com o mesmo nome, dedicado a S. Francisco Xavier, «bem o mostram as variedades, incertezas e risco dela em qualquer estado». Mas importa a este respeito fazer uma prevenção: não se trata de um jogo de azar em que o resultado é absolutamente indeterminado. O jogo da vida, como as voltas da fortuna, apesar da sua imprevisibilidade, tem determinação, pois que obedece à providência. Vejamos o que escreve sobre o acaso e a fortuna: «Todas as grandes mudanças de estados que se vêem, e tem visto neste mundo, sempre vário e inconstante, não são outra coisa que um perpétuo jogo do supremo poder que o governa [...] a mesa deste jogo é toda a redondeza da terra; por isso, mesa redonda, porque nela não têm preferência de lugar os que nela jogam, tendo tanto direito a perder ou ganhar nela os reis como os vassalos, os grandes como os pequenos, os ricos como os pobres, os senhores como os escravos.»

Em última análise, as mudanças de lugar na mesa redonda dos jogadores estão previstas desde a eternidade, mas como a ciência de Deus não anula o livre arbítrio, importa ter presente que para o resultado final não concorre apenas a Causa Primeira mas também a vontade livre dos homens. Por isso, a sorte passa de umas mãos para as outras pelos enganos, calúnias e injustiças dos que perdem. Por isso também nós, portugueses, víamos a decadência do império no oriente pelas muitas injustiças que lá cometemos, e que poderíamos e deveríamos não ter cometido, se assim o tivéssemos querido. A providência não serve para

(1) *Sermão da Primeira Dominga da Quaresma*, 1655, Porto, Lello, p. 392 (doravante citaremos sempre a edição Lello).

ilibar a responsabilidade de cada um em particular, como dos povos e das nações em geral.

Como fez outrora com as dez tribos de Israel, em que Deus parecia «jogar à péla com o seu povo», assim também com os indivíduos, com as nações e com os impérios. Faz então questão de lembrar, no *Sermão das Exéquias de D. Maria de Ataíde*, de 1649, que a inconstância dos sucessos da vida «introduziu no juízo dos homens o erro de fados e fortuna, que se bem entre nós perderam a divindade, ainda conservam os nomes».

Neste misto de previsibilidade e imprevisibilidade, entre o certo e o desconcertado, inclui-se igualmente o reconhecimento da insuficiência do ideal apodíctico da lógica aristotélica, quando confrontado com o universo labiríntico da experiência dos homens.

Enquadram-se neste contexto as referências que faz aos dilemas, que outrora, na tradição dos sofistas, recebiam a designação de silogismo cornudo, por jogarem na ambiguidade pela dualidade de alternativas. Veja-se o caso referido pelo pregador, em que S. Pedro, questionado pelos soldados sobre se Cristo pagava um determinado imposto, e estando Pedro na ignorância da resposta, respondeu com um sim, que significava juntamente sim e não: «sim, paga»; «sim, assim é, não paga» (1). É certo que Cristo tinha ensinado aos Apóstolos que o sim fosse sempre um sim e que o não fosse sempre um não, mas metido Pedro a perguntas e querendo escapar das armadilhas dos homens, «não dizer sim nem não era forçoso», não respondendo com «termos próprios» e valendo-se da «subtileza», um dos termos magnos da cultura barroca, o qual designa a arte de jogar estrategicamente com o mundo e, sobretudo, com a maldade humana, que em muitos aspectos Vieira considera ser pior que a do demónio justificando, desse modo, o probabilismo ético.

2. A loucura do mundo: a extremosidade dos santos e dos heróis

Ao tema da vida como um jogo está também associado o da loucura. A loucura é, no fundo, a extremosidade, o excessivo, o desvio em relação ao ponto médio. Loucos, considera Vieira no *Sermão Sexto. Assegurador*, são não só os que estão abaixo do uso ordinário da razão mas também os que estão acima dela, uns e outros em seu extremo. Uns, os loucos verdadeiramente loucos, que são a maioria dos homens que importa doutrinar, outros os loucos sizudos, ou seja, os doutrinadores e os santos. Assim, os excessos dos maus obram contra a razão, e por isso são

(1) *Sermão no Sábado Quarto da Quaresma*, 1652.

viciosos. Mas os excessos dos bons obram sobre e acima da razão, e por isso estão mais próximos da verdade e da santidade.

Descreve-nos então, neste mesmo sermão, o tópico, tão caro à mundividência barroca, do mundo como casa de loucos, ou do mundo como um grande hospital, e diz: «Uns e outros doudos, nesta grande casa de loucos que é o mundo, têm o seu hospital separado: o dos santos está nos arrabaldes do céu, para onde sobem; o dos maus nos arrabaldes do inferno aonde se precipitam; uns e outros andam fora de si como doudos; os maus fora de si porque se buscam; os santos fora de si porque se deixam [...] por isso, neste mundo, não se acabam de conhecer quais são os doudos propriamente doudos, e os loucos verdadeiramente sisudos.» (1)

Esta consideração da loucura faz com que Vieira se afaste de um contexto estritamente racionalista. O que nele sobressai é a atracção pela extremosidade como principal atributo dos heróis, como era no fundo o seu próprio caso. O caso de uma vida marcada pelo excesso de si própria, porque, como fez questão de dizer, citando Aristóteles e Séneca, «não há grande empenho sem mistura de doudice», razão pela qual, como explica, «para qualquer homem obrar heroicamente, e se exceder e levantar sobre si, é necessário sair de si» (2).

Gostaria de aprofundar um pouco mais este tema da relação entre a loucura, a santidade e o heroismo, pois está intimamente associado ao esforço hérculeo de missionação do Brasil, como à própria existência de Portugal como Estado independente, na sua resistência ao mais poderoso monarca da terra.

Refiro, a este propósito, alguns textos paradigmáticos de Vieira, um dirigido aos nossos soldados no Brasil, outros ao esforço heróico dos homens da Companhia de Jesus. No primeiro caso, a propósito do esforço extraordinário dos nossos soldados, escreve António Vieira, no *Sermão da Visitação de Nossa Senhora:*

«Quem andou nunca, nem ainda correu com a imaginação os caminhos que fazem estes soldados? Daqui a Pernambuco, daqui à Paraíba, daqui ao Rio Grande, e mais abaixo, por sertões de trezentas e quatrocentas léguas, levando sempre as munições às costas, e os mantimentos nos ferros dos chuços [...], atravessando rios tantos e tão cudalosos, sem barca, sem ponte, mais que os braços e a indústria para os passar [...], com perigos no deserto, porque são vastíssimos os despovoados que passam, sem casa, sem gente, e muitas vezes sem rasto de fera nem de animal, mais que céu e terra [...], nus, despidos, descalços, ao sol, ao frio, à chuva, às inclemências dos ares deste clima, que são os mais agudos que se sabem [...], jejuando e padecendo as mais extraordinárias fomes e sedes, que nunca suportaram corpos mortais [...]», e termina perguntando,«há mais invencível paciência? Há

(1) *Sermão Sexto. Assegurador.*
(2) *Idem.*

mais dura e pertinaz constância?» Poder-se-ia responder com Vieira que essa não era a energia dos prudentes que seguem o uso ordinário da razão, mas a dos heróis e dos loucos que a si próprios se excedem, e que por se terem de facto excedido garantiram esse feito extraordinário de que resultou a unidade actual da grande nação brasileira.

No caso dos membros da Companhia e do seu esforço missionário, acima da força de corpos mortais, chega a avantajá-los perante alguns dos padecimentos do próprio Cristo. Homens saídos das melhores Universidades da Europa e das suas mais requintadas urbes, homens criados e habituados a capelas douradas, corredores de azulejos, eirados de flores e vistas alegres que de repente se vêem no meio do mar e aportados ao Brasil, o mesmo Brasil que não definia como paraíso tropical mas como «lugar mais desluzido, e canto mais escuro de todo o mundo». Diz então o pregador, na *Exortação II em Véspera da Visitação da Capela Interior do Noviciado*, sobre ele próprio e os seus, comparando-os a Cristo: «Ele havia de morar no deserto; os nossos pelas matas e pelos bosques; ele havia de se sustentar de gafanhotos, os nossos até de lagartos; ele havia de matar a sede com mel silvestre, os nossos com o lodo dos charcos», tema a que voltará tantas vezes nos seus textos, nomeadamente no *Sermão da Epifania*, no *Sermão do Espírito Santo* e na *Clavis Prophetarum* ao equacionar o martírio das línguas, sendo que na antiga Babel havia setenta e duas «e no rio das Amazonas já se conhecem cento e cinquenta, tão diversas entre si como a nossa e a grega; e assim, quando lá chegamos, todos nós somos mudos, e todos eles surdos» ([1]). Se num plano compara a heroicidade dos jesuitas aos trabalhos de Cristo, noutro considera-a superior à dos Apóstolos, sobretudo na *Clavis Prophetarum*, quando fala das longas viagens para terras tão distantes da Europa, «navegando, percorrendo longíssimos mares, acossados pela violência das tempestades [...], lutando com as ondas, com os escolhos, com os tufões, com as nuvens trovejando horrendamente, entre raios e coriscos, e com toda a natureza quase em delírio [...], sofrendo a novidade e a intempérie de cli-

([1]) *Sermão da Epifania*, 1662. Por sua vez, na *Clavis Propheratum*, volta a enunciar a mesma dificuldade: «Chegada a navegação ao fim, acrecentem-se os fortíssimos obstáculos com que, contrariados, somos retardados e impedidos, por longa fatalidade, do múnus da pregação. Quando, finalmente penetramos nas selvas e florestas da barbárie, achamo-nos completamente mudos e surdos; mudos, porque falando não somos entendidos; surdos, porque ouvindo não entendemos; por isso somos forçados a incumbir-nos, ou quase a sucumbir, da pesadíssima tarefa de aprender as suas dificílimas e obscuríssimas línguas, sem nenhum guia ou luz que nos oriente, arrancando dos fundamentos as formas totalmente abstrusas das novas gramáticas e, de tão obscuras, como que adivinhando-as: quando aos Apóstolos, pelo contrário, foram ensinados num momento, sem esforço nem estudo da sua parte, os dialectos de todos os povos.» *Clavis Prophetarum*, livro III, edição crítica de Arnaldo Espírito Santo, Lisboa, 2000, p. 155.

mas estranhos, não preparados para resistir, atingidos por doenças incuráveis, e mais que uma vez dando no mar sepultura aos companheiros» ([1]).

Lembremo-nos finalmente da sua asserção ínsita, no Cap. VII da *História do Futuro,* quando afirmava que os principais feitos da nossa história não se compreendem pelo discurso, ou melhor, nos limites da racionalidade: «Todos os que na matéria de Portugal se governaram pelo discurso, erraram e se perderam», como quem acentua que a existência de Portugal como país independente não deixa de ser contra a ordem natural das coisas: «Ou tenha Portugal a qualidade da hidra ou a natureza das plantas, por cada cabeça que corta a guerra em uma campanha, aparecem na seguinte duas, e por cada ramo que faltou no Outono, brotam dois na Primavera» ([2]), tema que acentua a extremosidade, a heroicidade e a loucura dos grandes feitos.

3. Da vida como um sonho ao tempo da história: o mundo como «comédia de Deus»

Em todo o caso, a perplexidade de Vieira perante o mundo radica exactamente no domínio que dele têm os loucos que obram abaixo da razão. Eram esses os senhores do mundo, e por isso esse mundo se reduzia a nada, a uma sombra que passa, a um sonho, distante da realidade e da verdade. Perante esse espectáculo, é legítimo disputar sobre se será melhor o choro ou o riso. O choro, certamente, mas também o riso. Não o riso dos que riem nos balcões e nas praças mas o riso de Demócrito, que mais não era do que um choro sem lágrimas, a «suprema ironia do choro».

Ao riso dos filósofos, que era como vimos um choro mais profundo e sem as lágrimas no palco dos olhos, opõe o riso superficial dos homens, o riso das crianças que riem porque têm pouco sizo e o riso dos loucos que riem porque não têm sizo nenhum. Eis de novo o espectáculo do desconcerto do mundo: «Graças, chistes, motes facécias, bufonerias, metamorfoses de trajos, equívocos de pessoas, transfigurações dos sexos e da espécie, máquinas jocosas, invenções ridículas, enfim, quanto sabe escogitar o engenho, a subtileza e a ociosidade para mover a riso [...]. Para isso se vêem cheias as praças, as ruas, os balcões, os teatros: todos a rir e tudo a rir.» ([3])

Por isso não resistirá ao tema da vida como um sonho, na esteira aliás de outros, como Gil Vicente, Amador de Arrais e Calderón. O Sonho, como um dia

([1]) *Clavis Prophetarum,* livro III, *op. cit.,* p. 151.

([2]) *Livro Anteprimeiro da História do Futuro,* edição crítica de José Van Den Besselar, Lisboa, 1983, p. 72.

([3]) *Sermão do Santíssimo Sacramento,* 1699.

escreveu no sermão *Xavier Dormindo*, é imagem da vida, não é a própria vida. No estado de inocência sonhariam os homens, e os seus sonhos seriam conformes à vida. Não assim no nosso mundo que é um mundo de cegos por não verem «que todo esse mundo é vaidade, que a vida é um sonho, que tudo passa e que todos havemos de acabar» (1).

Fixemo-nos numa expressão fundamental desta referência: tudo passa e tudo acaba, que tão bem explorará nos seus sermões de Quarta-Feira de Cinzas.

Estamos perante uma das vertentes da experiência e da concepção do tempo: a duração associada ao que desdura, apoiando o seu pensamento no livro décimo primeiro das *Confissões* de Santo Agostinho, todo ele dedicado à reflexão sobre o tempo, e a essa concepção do presente como um ir passando, entre um passado que já não é e um futuro que ainda não é (2), sendo esta a chave para a compreensão da imagem que nos apresenta no princípio do *Livro Anteprimeiro da História do Futuro* sobre os dois hemisférios do tempo (3), o do passado e o do futuro, resumindo-se o presente aos meros instantes que entre ambos se situam.

Esse é o tempo da *vita brevis*, onde nada permanece, oposto ao tempo da conversão, esse mesmo tempo que nos capacita para que nos projectemos para além dele, ou seja, para a eternidade. No primeiro tudo é vento, no segundo tudo é sabedoria, e por isso, a respeito da inconsistência desse primeiro nível do tempo escreveu: «Se dissera estou aqui, entre a primeira sílaba e a segunda já o estou não seria estou, nem o aqui seria o mesmo lugar, porque como tudo está passando, tudo se teria mudado.» (4) Chegamos assim à sua postulação mais célebre sobre o tempo da *vita brevis*, o *Sermão de Quarta-Feira de Cinzas* de 1672, mostrando-nos a vida como um círculo inexorável que do pó nos reconduz ao pó. Assim, a diferença entre a vida e a morte reside em que a primeira é pó levantado, agitado pelo vento, e a segunda é pó caído. Por isso, em certo sentido, «tudo é vento».

Esta é uma das vertentes da sua concepção da vida e do tempo referida ao que é simplesmente «momentâneo». Importa então que nos debrucemos sobre o outro plano menos pessimista dessa concepção do tempo que o associa, na sua mente de homem «moderno», à inovação, à invenção e à descoberta, elementos fundamentais de um esquema que, sem negar a exemplaridade do passado, deixa abertas as portas de um futuro novo e diferente. A modernidade de Vieira tem no entanto de ser vista no seu exacto contexto: a sua formação filosófica é eminentemente escolástica, o seu cânone filosófico é o que emana dos manuais dos mestres

(1) *Sermão de Nossa Senhora da Penha de França*, 1652.

(2) «O que foi já não é: o que há-de ser ainda não é, e o que é, não é mais que no instante em que passa» *Sermão da Primeira Dominga da Quaresma*, 1655.

(3) *Livro Anteprimeiro da História do Futuro*, *op. cit.*, p. 24.

(4) *Sermão da Primeira Dominga do Advento*, 1650.

conimbricenses por onde efectivamente estudou, a sua concepção da natureza física aponta para a estabilidade dos lugares naturais tal como defendera Aristóteles e o aristotelismo escolástico. Todavia, como bem notou José António Maravall, na sua já clássica obra sobre *La Cultura del Barroco*, para os pensadores do período barroco, «Aunque la identidad de un centro de imputación permanezca – base que hasta la crisis de la lógica aristotélica en nuestro tiempo, no se verá eliminada –, lo cierto es que el Barroco posee una consciencia muy agudizada de la multiplicidad y variabilidad de las manifestaciones humanas» ([1]). É esta sensibilidade muito aguda à transformação e à alteração, no fundo, ao movimento, que introduz a concepção da processualidade que atinge não a verdade em si própria, que como tal é una e intransformável, mas o modo como a conhecemos. Precisamente, a dimensão processual do conhecimento e da experiência que o sustenta permite ainda a Maravall uma afirmação que, pela sua importância, julgamos dever fixar: «Hay en todo esto una profunda antinomia que nos hace comprender el Barroco como primera fase crítica, insuficiente, confusa, en el proceso de formación de la mentalidad moderna. Mudanza, si, pero por debajo de ella la mente barroca cree en un mundo regido por leyes generales, uniformes, mantenido por Dios en su orden perenne.» ([2])

É precisamente neste caso que devemos enquadrar Vieira quando apela à dinâmica aperfeiçoadora do tempo, à vantagem dos modernos sobre os antigos não só nas ciências profanas como nas sagradas, à necessidade de alterar as leis e os castigos do Santo Ofício, à possibilidade de divergir dos antigos intérpretes das profecias, não prendendo os vivos aos mortos e deixando-lhes espaço próprio para a construção e, ao mesmo tempo, para a interpretação do futuro, elaborada, neste caso, num quadro profético...

Não seria ilegítimo conjecturar que parte desta atitude em Vieira está associada à dinâmica cultural dos Descobrimentos. O texto porventura mais significativo a este respeito é o *Sermão da Epifania*, no confronto entre o mundo velho e o mundo novo, e nesse belo remate que o faz proferir que «o mar que fora já não é», pois que outros mares e outros mundos se abriram, outros sucessos tiveram lugar, que nos obrigam a ler o mundo e a interpretar a história de forma mais perfeita e mais verdadeira.

Este sermão, um dos mais extraordinários e profundos do pregador, possui uma riqueza e um significado de tal forma transcendente que importa fixá-lo em alguns dos seus momentos. A insistência na inovação, o apelo à superação dos antigos, a consciência da novidade histórica e o aplauso que ela merece aos espec-

([1]) José António Maravall, *La Cultura del Barroco*, Barcelona, 1981, p. 386.
([2]) *Ibidem*, p. 375.

tadores do seu obscuro e difícil enredo é sublinhado pelo recurso a uma pujante riqueza vocabular que praticamente nos ofusca: «Desapareceu a terra antiga, porque a terra dali por diante já não era a que tinha sido, senão outra muito maior, muito mais estendida e dilatada em novas costas, em novos cabos, em novas ilhas, em novas regiões, em novas gentes, em novos animais, em novas plantas. Da mesma maneira o céu também começou a ser outro, outros astros, outras figuras celestes, outras alturas, outras declinações, outros aspectos, outras influências, outras luzes, outras sombras, e tantas outras coisas todas outras.» (1)

A insistência vocabular na novidade e na diferença, naquelas «tantas outras coisas todas outras», uma novidade e uma diferença que caminha no sentido da universalidade e da unificação dos povos por laços de consciência e de fé, que encara como uma «nova criação do mundo», cujo início era marcado pela passagem do Cabo Não, abre necessariamente o terreno para a construção de uma nova Igreja, ou de um novo estado da mesma Igreja, anunciando um quinto império, o reino de Cristo consumado na terra: uma época de paz, não no céu mas cá em baixo, anterior à vinda do Anticristo, seguindo-se à morte deste o dia do juízo.

Não menos significativo é o modo como se defende perante a acusação inquisitorial de se atrever a interpretar as profecias de modo diverso dos antigos intérpretes, respondendo que também Santo Agostinho e Aristóteles haviam dito que a zona tórrida não era habitada e que os portugueses, pela experiência que é filha do tempo, provaram o contrário (2). Este é o tempo dos sábios e dos prudentes, dos que, considerada a «diferença dos tempos», reconhecem a necessidade de alterar ou de rever as suas conclusões, sendo certo que «do sábio é próprio mudar o parecer [...] e entre todas as coisas mudáveis, a sabedoria é a mais mudável de todas» (3), invocando com insistência o exemplo de Santo Agostinho que, nas *Confissões*, a que chama «retractações», expôs os seus erros passados e apontou os caminhos da mudança que em si se operara.

Em ambos os casos, onde Vieira pretende chegar é à tese de que «o tempo é o melhor intérprete dos futuros», que lemos no *Sermão da Epifania* e no título do capítulo décimo do *Livro Anteprimeiro da História do Futuro.*

Vimos já o tempo associado ao que morre, ao que passa, ao que desdura, na brevidade dos instantes do presente, em confronto com os valores da eternidade, tema tão caro aos prosadores ascetas. Vemos agora o tempo na sua dimensão inovadora, progressiva e crítica que o lança, nos capítulos finais do *Livro Anteprimeiro*

(1) *Sermão da Epifania*, 1662.

(2) *Defesa do Livro Intitulado «Quinto Império...»*, in *Obras Escolhidas*, edição de António Sérgio e Hernâni Cidade, vol. VI, Lisboa, 1952, p. 156.

(3) «Memorial a favor de gente da nação hebreia...», in *Obras Escolhidas*, vol. IV, organização de António Sérgio e Hernâni Cidade, Lisboa, 1952, p. 129.

da História do Futuro, como descobridor de novos mundos, ao proferir a célebre frase de Bernardo de Chartres, considerando-se «um pigmeu ao ombro de um gigante» ([1]), frase que veremos também citada pelos arautos da modernidade, com destaque para Bacon e Newton.

Aliás, neste ponto, Vieira mais não faz do que actualizar uma das mais importantes contribuições do cristanismo para a consciência histórica do homem ocidental. Refiro-me à consciência da novidade histórica, sendo a mais radical o nascimento de Cristo, que divide a história num antes e num depois. Veja-se a título de exemplo o modo como separa o presente do futuro, ao referir-se à passagem do Cabo de Não: «Ali onde chega o presente e começa o futuro, era até agora o Cabo de Não.» ([2])

Sobre essas duas vertentes de consideração do tempo dirá que ele umas coisas corrompe e outras melhora. Neste último caso estão certamente os horizontes do conhecimento, tanto nas ciências profanas, como na ciências divinas, nestas se incluindo a interpretação das profecias e o conhecimento dos futuros, por deles nos encontrarmos mais próximos que os antigos.

Deve entender-se a este respeito, como já atrás escrevemos, que o tempo não tem qualquer jurisdição sobre a verdade, por ser esta sempre a mesma e igual a si própria, mas o mesmo não diremos dos sucessivos graus de perfeição com que a conhecemos, os quais pagam devido tributo ao progresso dos vários ramos do saber, que são afinal solidários entre si, bem como à experiência, que é filha do tempo. Considera, assim, que não é legítimo que se pretenda agarrar os vivos aos mortos, a pretexto da exemplaridade do passado, pois «muitas coisas que hoje são exemplo, começaram sem exemplo» ([3]).

Sobre este ideal de sucessivo aperfeiçoamento dos vários ramos do saber, nomeadamente o que se refere às ciências da natureza, cumpre sublinhar que Vieira não alimentava nenhum conflito entre a ciência e a fé, chegando mesmo a declarar que a filosofia natural é um importante veículo para melhor a abraçar e defender, retirando-se assim legitimidade aos que acusavam o catolicismo de ser uma religião de ignorantes. É neste espaço para o aperfeiçoamento, reservado aos modernos, que se insere a reivindicação de uma interpretação das profecias diversa da dos antigos intérpretes, chegando a inverter a designação tradicional e reclamando para si o estatuto de mais antigo, por ter chegado já num momento de maturação das condições de interpretação e de acesso à verdade, à luz de um modelo biológico de crescimento.

([1]) *Livro Anteprimeiro da História do Futuro, op. cit.,* p. 106.
([2]) *Ibidem,* p. 108.
([3]) *Ibidem,* p. 117.

Mas de novo a este respeito inclui o tópico do mundo como um teatro ou «comédia de Deus» [1]. A verdade descobre-se pouco a pouco, num percurso repleto de dificuldades e obscuridades várias, onde o final se não vislumbra desde o início, introduzindo assim Deus uma dimensão própria do «jogo» e da «comédia», em que a cada passo o entendimento fica em estado de suspensão e expectante do desenrolar do enredo, «encubrindo-se de indústria o fim da história, sem que se possa entender onde irá parar, senão quando já vai chegando e se descobre, subitamente, entre a expectação e o aplauso» [2].

Este elogio da obscuridade, se aponta por um lado para a componente lúdica de jogo bem como para o primado do artíficio e da agudeza do engenho, responde por outro a um aspecto essencial da mundividência barroca, pois surge como decorrência do carácter enigmático do mundo, numa resistência ao método sintético dos geómetras, o qual, no dizer dos nossos lógicos do século XVIII, se destinava a permitir-nos ver o mundo com a «limpeza» com que Deus o criou.

Há uma evidente desvalorização das ideias claras, simples e distintas, bem como do geometrismo, tanto do ponto de vista ontológico como do ponto de vista estético, ou seja, como qualidade do estilo. Tudo se passa, e a imagem é de Vieira, como se cada homem se encontrasse numa caverna, assistindo ao desfile de um conjunto de sombras que lhe dão testemunho do que o autor da «comédia», Deus, lhe quer comunicar.

Para nos apercebermos da importância deste tópico, que nos revela o mundo como uma comédia de Deus, importa referenciá-lo de novo, para perscrutarmos a sua inserção na mundividência barroca. Com efeito, no livro III da *Clavis Prophetarum* volta a insistir: «Portanto, embora Deus tenha ocultado os tempos das suas promessas por ele determinados e predefinidos, embora até saibamos que o próprio Deus não os quis revelar aos profetas, nem mesmo assim nos é proibido investigá-lo. Daí que, depois de o anjo ter dito "sela o livro até ao tempo determinado", acrescentou: "muitíssimos passarão, e múltipla será a ciência". Deus diverte-se à maneira daqueles que prometem um prémio a quem adivinhar um enigma proposto, para que principalmente os sábios se exercitem, pia e louvavelmente, na perscrutação dos seus arcanos.» [3]

Por que se «diverte» Deus? Por que razão o mundo é uma «comédia de Deus»? Por que joga Deus «à péla com o seu povo»? Por que nos faz «espectadores» de um teatro com tão «obscuro enredo»?

A resposta entronca no quadro global da mundividência barroca: Deus, como escreve Vieira no *Livro Anteprimeiro da História do Futuro*, é autor e governador do

[1] *Livro Anteprimeiro da História do Futuro*, *op. cit.*, p. 110.
[2] *Ibidem*, p. 110.
[3] *Clavis Prophetarum*, livro III, *op. cit.*, p. 51.

mundo e, também, «perfeitíssimo exemplar de toda a natureza e arte», e fá-lo para maior «manifestação de sua glória e admiração de sua sabedoria». «Arte» e «admiração» são as expressões-chave que nos importa agora dirimir.

Com efeito, o barroco cultiva o fragmentário, o inacabado, num jogo de luzes e de sombras que é fruto da arte e da agudeza do engenho. Mostrar a totalidade do enredo não seria de utilidade nem de gosto. Não seria de utilidade porque não causa «admiração», não seria de gosto, porque a obscuridade é valorizada esteticamente, inclusive em relação ao deleite do espectador ou do intérprete, ou, como diz Vieira, à «suspensão do entendimento e doce enleio dos sentidos». Daí a subtileza e a arte de Deus, fazendo com que o claro, «por claríssimo que seja», se nos torne «escuro».

Já aqui escrevemos que, para o barroco, a obscuridade decorre do carácter enigmátco da realidade, mas para Vieira, a obscuridade de que nos fala é uma obscuridade douta, por radicar na suprema sabedoria de Deus, como expressão do mais elevado artifício, supondo por isso a sabedoria e o artifício do intérprete, também ele douto. Não se trata de uma obscuridade puramente formal, limitada à expressão, mas de uma obscuridade referente ao assunto e aos pensamentos, neste caso, ao enredo da história do homem. Por baixo das sombras perscrutam-se possibilidades de beleza e, como escreveu Ramón Menendez Pidal, a característica fundamental da arte barroca é a «repulsa da claridade» ([1]), tendo em consideração que «el animo del lector se seinte atraido hacia las emociones de la emboscada y del salir com bien por las asechanzas del decir encubierto: se engolfa en el placer descubridor, tan atractivo en la caza o en la adivinanza popular o en la alta investigación científica» ([2]), concluindo Menéndez Pidal que se tal procedimento pertence à poesia de todos os tempos, a sua frequência e continuidade é uma das características mais distintas do barroco, promovendo a obscuridade o prazer intelectual da especulação e da descoberta, navegando, como é a metáfora de Vieira, no mar do conhecimento, embora sempre no pressuposto de que não há nenhuma nau Vitória que possa dar a volta a todo este mar, nem nenhum Gama que, passado o Cabo da Boa Esperança, retire a todos os outros a esperança em novos descobrimentos, sendo sempre possíveis «novas empresas e novos Argonautas».

Nesta conformidade, avança com o pressuposto fundamental a toda a sua hermenêutica: «Os doutores antigos não disseram tudo; não acertaram em tudo; não concordaram em tudo» ([3]), repetindo a frase de Giodano Bruno de que «os verdadeiros antigos são os modernos». Aliás, a sua postura perante o peso da

([1]) Ramón Menendez Pidal, «Oscuridad, dificultad entre culteranos e conceptistas» in *Castilla, la Tradición, el Idioma*, Buenos Aires, 1945, p. 228.

([2]) *Ibidem*, p. 228.

([3]) *Livro Anteprimeiro da História do Futuro*, *op. cit.*, pp. 127-128.

autoridade ficaria bem esclarecida com uma significativa frase de um dos seus sermões: «Eu não sou amigo de autoridades, porque geralmente não se conformam com quem diz o que ainda não está dito.» (1)

Este é porventura o traço mais marcante da sua personalidade, e é em boa medida ele que confere pleno sentido às múltiplas manifestações do seu pensamento e da sua acção sempre irreverente e corajosa.

4. A arte política

O que vimos dizendo abre-nos outro grande continente da obra de Vieira. Refiro-me desta feita ao seu pensamento político. Enquanto político e diplomata ao serviço da coroa de Portugal, considera Vieira, retomando a metáfora do jogo, que é na política que a clareza e a limpidez dos geómetras menos pesa, que mais se enfatiza a ausência da visão directa, que mais se requer a arte de jogar entre o manifesto e o escondido. Por isso, dando nota da sua perplexidade e comentando a situação política da Europa de Seiscentos, escreveu: «Tudo é confusão e discurso: a Itália tão dividida em estados, como a Holanda em cidades: tudo cabeças, sem cabeça nem união» (2), avisando, ao mesmo tempo, D. João IV de que as potências europeias apenas respeitam os tratados enquanto estes forem da respectiva conveniência, e que acreditar no contrário seria desprezar a experiência e «esperar impossíveis».

Perante este universo confuso, arrisco dizer que me parece possível interpretar todo o pensamento político de Vieira a partir de uma só frase com que caracterizou a figura de D. João IV como rei e estadista: «sabia reinar porque sabia dissimular; e reinou porque não dissimulou» (3), expressão surpreendente, como aliás Vieira queria que fosse.

Nesta pequena frase vemos dois mundos em confronto. De um lado toda a filosofia inerente à literatura de espelho de príncipes, tal como a vemos emanar de S. Tomás de Aquino, ou ainda dos Príncipes de Avis, de Diogo Lopes Rebelo e de D. Jerónimo Osório. Do outro o «grande teatro do mundo» e o «príncipe» de Maquiavel, o mundo das contraditórias, dos dilemas, das aparências, dos temíveis «homens com luvas», o mundo dos «reis políticos», assim lhes chamando por encararem a política como um fim e por lhe conferirem autonomia, desligando-a do seu fundamento ético e da sua finalidade espiritual.

(1) *Sermão ao Enterro dos Ossos dos Enforcados*, 1637.
(2) *Carta a Duarte Ribeiro de Macedo*, escrita em Roma em 12 de Julho de 1672.
(3) *Sermão Histórico e Panegírico nos anos da rainha Dona Maria Francisca Isabel de Sabóia.*

Vieira não desprezou nem um nem outro, mas valorizou-os de forma diferente. Por isso, escreveu que «a política é a arte das artes», exigindo do homem de estado a capacidade de jogar estrategicamente com o mundo, saber dissimular a cizânia para sustentar as raízes do trigo, contar com o mar revolto dos interesses e das cobiças e, sobretudo, ter clara consciência de que o mundo mudou, saber abraçar o cosmopolitismo da nova era, pois, como tão sabiamente escreveu, não pode entregar-se o governo do país «a quem não viu mais mundo que de Lisboa a Belém» ([1]), ou a quem só viu o mar «do Cais da Pedra até Sacavém» ([2]).

O que o jesuíta pretende destacar é, como já atrás vimos, que o mundo de Seiscentos, sobretudo no que se refere à instância política, não se submete à metáfora da transparência, não é o mundo fechado e estável, pois corre rapidamente no plano das aparências, das cores, dos acidentes, dos fragmentos por vezes desconexos e mesmo contraditórios, e que por isso a primeira destreza na arte de entendidos é medir cada situação com o seu artifício, com a agudeza do engenho, ater-se à ocasião, e contar assim com o modo fugaz e passageiro como as coisas nos surgem na agitação do tempo, na base de apurada intuição experiencial.

Com este universo de preocupações, não basta a substância, requerendo-se igualmente a circunstância, não basta a essência, pois importa também contar com os acidentes, unido-se assim o mundo da filosofia ao vasto continente da retórica.

À luz desta antiga polaridade, a estratégia e o jogo político que tanto ocuparam Vieira exerce-se no espaço de uma binaridade metaforizada pelo círculo: o centro e a periferia, que se prolonga na relação entre o ser e o parecer. O centro do círculo é a verdade, ao passo que a periferia representa o agitado mundo dos sentidos em que se movem os homens, num quadro ontológico de degradação.

António Vieira e, de um modo geral, os teóricos do barroco não inverteram de modo algum essa antiga hierarquia, mas debateram-se com a constatação experiencial de que a aparência conta mais do que devia, importando assim não desprezar o seu peso crescente num mundo em rápida transformação.

Em todo o caso, esta arte de sobreviver no mundo do tempo e da história tem sempre presente que o homem, vivendo embora no mundo, não é um ser do mundo, pois que, diz Vieira, Deus fez o homem para a eternidade e não para o tempo.

No grande teatro do mundo, as coisas não passam pelo que são, mas pelo que parecem, e daí também o triunfo da retórica, a «festa da palavra», o privilégio atribuído à locução, às cores retóricas, que são afinal as que somente aparecem e de que se compõe a forma da eloquência, fertilizando os campos da oratória. Não

([1]) *Carta a Duarte Ribeiro de Macedo*, escrita em Roma a 29 de Fevereiro de 1672.
([2]) *Idem*, escrita em Roma em 13 de Dezembro de 1672.

basta assim saber o que se quer dizer, exigindo-se uma particular forma de o dizer, tal como não basta saber como actuar, requerendo-se a eleição precisa do momento em que actuar, por isso que as coisas dão-se-nos numa ocasião, sendo a ocasião o instante temporal em que entram no nosso raio de acção.

Sobre a importância da aparência sabia Vieira que «antes de se fazerem as coisas há-se de temer o que dirão; depois de feitas há-se de examinar o que dizem. Uma coisa é o acerto, outra o aplauso. A boa opinião, de que tanto depende o bom governo, não se forma do que é, senão do que se cuida; e tanto se devem observar as obras próprias, como respeitar os pensamentos e línguas alheias» ([1]).

Chamo aqui a atenção para a distinção entre o acerto e o aplauso, na busca difícil de um compromisso. Não que Vieira defenda que se deva seguir cegamente o que se diz e ouve, até porque a opinião do povo anda quase sempre errada. Quer isto dizer que não se há-de desprezar o aplauso em sentido meramente acessório, pois, como escreveu, «se eu de murmurado me posso fazer aplaudido, porque não me informarei do que se diz?» ([2])

Sem ser partidário de Maquiavel, Vieira insistiu muito na importância da aparência e da opinião. Veja-se o caso em que diz que «a alma dos reinos, principalmente em seus princípios, é a opinião» ([3]). Disse-o Vieira quando D. João IV passou além do Tejo à frente do nosso exército para se bater nos campos de Badajoz. Em causa estava não apenas a conquista das «forças de um reino», mas sobretudo dos «juízos do mundo», aspecto que nos deveria merecer tanto cuidado como a própria guerra, sendo certo que «na perda de uma batalha arrisca-se um exército, na perda da opinião arrisca-se um reino», porque da opinião depende «o respeito dos inimigos, a inclinação dos neutrais, a firmeza dos aliados» ([4]).

Já sobre a importância da ocasião, a que acima fiz referência, estamos de novo perante um dos tópicos mais marcantes do barroco. Se o tempo é a medida do movimento e sendo o movimento uma das linhas de força da cosmovisão barroca, compreende-se a importância atribuída à ocasião. O homem vive num mundo de coisas transeuntes, por isso a arte política tem de contar com o torno contínuo da vida, e daí a necessidade tão insistentemente proclamada de ater-se à ocasião.

A respeito do governo do Brasil, e sobre a importância deste tema, escreveu que «muitas ocasiões há tido o Brasil de se restaurar, muitas vezes tivemos o remédio na mão, mas nunca o alcançámos porque chegámos sempre um dia depois» ([5]). O atraso de um dia chega para perder um governo e o seu povo, e a importância

([1]) *Sermão de S. Pedro*, 1644.
([2]) *Ibidem.*
([3]) *Sermão pelo Bom Sucesso das Nossas Armas.*
([4]) *Ibidem.*
([5]) *Sermão da Visitação de Nossa Senhora*, 1639.

deste aspecto deriva da moderna consciência do aumento do ritmo de encadeamento dos fenómenos no tempo, um tempo que deixa de ser qualitativo, que deixa de se adaptar à pluralidade dos nossos ritmos particulares ou sociais, transformando-se num fluir homogéneo, contínuo e uniforme, e que, por não se conformar já com o mais-ou-menos, implica novos hábitos de precisão, neste caso, como vimos, de decisão atempada.

Não seria difícil, a propósito deste universo confuso da arte política, isolar um número significativo de textos em que Vieira nos traça a imagem tradicional do príncipe católico, no quadro de um vincado personalismo régio, mas é porventura mais significativo destes novos tempos o momento em que, referindo-se às qualidades do homem político, defende que não basta ter boa alma, requerendo-se igualmente que seja homem: «Não basta que o que houver de governar seja homem com alma, mas é necessário que seja alma com homem. Se tiver alma, e boa alma, não quererá fazer mal; mas se juntamente não tiver actividade e resolução, e talento de homem, não fará cousa boa.» (1)

De novo, constatamos que é no espaço entre a alma e o homem, entre a bondade e a agudeza do engenho, no acentuar dessa diferença e na necessidade dessa confluência que se situa a complexidade da arte política, reflexo, ao fim ao cabo, da complexidade do mundo dos homens. A grande debilidade dos nossos políticos, escreveu um dia a Duarte Ribeiro de Macedo, é não saberem argumentar no tormentoso mar dos juízos contraditórios: «Tudo o que não tem contradição alcançarão os nossos políticos, com poucas diligências que façam, mas em juízos contraditórios sempre ficaremos os vencidos e ainda os desprezados» (2), voltando a sublinhar que já não estávamos no tempo de D. Manuel, em que só os nossos astrolábios sabiam navegar...

Não obstante, seria absurdo considerar Vieira como próximo de Maquiavel. Voltamos assim à sua anterior expressão, que nos dá nota de um mundo desdobrado em vários planos de articulação complexa mas devidamente hierarquizados na constelação dos valores e das opções pela verdade: para saber reinar é preciso saber dissimular, mas só reina verdadeiramente quem não dissimula, pois que a essência do poder é a virtude e a santidade, e a força das monarquias radica na justiça, tendo por cume supremo o amor. Ora, a necessidade do rei católico conhecer as artes da dissimulação radica num princípio fundamental desta sua mundividência, enunciado a propósito do fundador da Companhia, Santo Inácio de Loyola, no sermão com o mesmo nome: «O homem sábio e prudente fica livre da jurisdição da fortuna, mas não se livra das variedades do mundo.»

(1) *Sermão da Dominga Vigésima Segunda Depois de Pentecostes.*
(2) *Carta a Duarte Ribeiro de Macedo,* escrita em Roma a 11 de Março de 1672.

Não se trata já da *Virtuosa Benfeitoria* do Infante D. Pedro, onde a benquerença entre os senhores e os súbditos dispensa a particularização dos termos do pacto de sujeição, mas de um príncipe de uma época de crise, onde o homem se afigura lobo do homem, sendo às vezes os europeus mais cruéis que os índios, governando o rei não apenas entre súbditos leais mas também entre serpentes astutas, entre as quais cumpre meter o báculo de Mercúrio. Revela também aqui a sua faceta de diplomata, ensinando-lhe a experiência a dimensão do «labirinto mais intrincado da consciência, que são os modos, as traças, as artes, as invenções de negociar, de entremeter, de insinuar, de persuadir, de negar, de anular, de provocar, de desviar, de encontrar, de preferir, de prevalecer», sendo pois natural que nos admiremos «do artifício e subtileza do engenho, ou do engano com que estes modos se fiam, com que estes teares se armam, com que estes enredos se tramam, com que estas negociações se tecem» ([1]).

Faria apenas mais uma observação relativa ao modo como encarava as hierarquias sociais e criticava os privilégios na administração do Estado.

Neste caso cumpre atender à sugestiva referência que faz ao apólogo das árvores no *Sermão da Dominga Vigésima Segunda depois de Pentecostes*. Querendo as árvores eleger um rei que as governasse, dirigiram-se sucessivamente à oliveira, à figueira e à vide, e não às palmeiras ou aos altos cedros do Líbano. As primeiras eram da nobreza do meio, as segundas existiam para ostentação dos ventos. Às primeiras por estarem mais próximas do comum das árvores, e não às segundas por serem distantes na sua soberba altivez: «o alto e o ilustre é bom para o bizarro e o ostentoso [...] e as árvores não as fez Deus para bandeira dos ventos, mas para sustento dos homens [...], honrem-se embora com essas árvores os seus montes, que os nossos vales não hão mister quem procure sua exaltação, senão quem trate do nosso remédio».

O exemplo é por si esclarecedor, por isso que, segundo António Vieira, a nobreza, como a realeza, existem para servir e não para ostentar. Toda a sua acção é enquadrada pelo antigo conceito de ofício, ou serviço, e por isso o lugar ideal onde colocar a coroa é no ombro e não na cabeça. A verdadeira nobreza vem do merecimento, da sabedoria, da prudência, e sendo todos os homens naturalmente iguais, a única diferença que distingue os nobres dos que o não são é que os primeiros têm maior obrigação de servir. Assim, depois de dizer que para fazer grandes feitos não é necessário ser filho de Filipe da Macedónia, e que para ser grande capitão não se requerem grandes apelidos, bastando tantas vezes ser Gonçalo ou ser Fernandes, precisa melhor o seu pensamento: «o que só quero dizer é que na nobreza está o valor mais seguro. O que não é nobre pode ser valoroso, o

([1]) *Sermão da Terceira Dominga da Quaresma*, 1655.

nobre tem obrigação de o ser, e vai muito do que posso por liberdade ao que devo por natureza», entendendo aqui por natureza não um especial atributo natural, mas a simples memória do nascimento, desde que seja de generosas raízes.

Vieira como pensador político é também o crítico mordaz e impiedoso da tirania e da corrupção: a finalidade do poder é o bem comum, alcançado no respeito pela dignidade ética da pessoa humana, na justiça como fundamento da comunidade política, e na afirmação da igualdade substancial entre todos os homens, cristãos, índios, negros, asiáticos ou judeus, igualdade fundada na paternidade divina.

A sua crítica aos privilégios injustificados, por não radicarem no mérito dos agraciados, o seu distanciamento activo perante uma política colonial que via o Brasil como mero emissário de riquezas para Lisboa, as suas acusações aos monarcas do mundo e aos dignatários da Igreja por governarem como cegos, o seu desafio aos juízes do Santo Ofício, que acusa de prepotentes, castigando com ódio das pessoas e não dos pecados, motivaram textos contundentes, que dão bem a medida da sua corajosa irreverência. Fixemos a sua crítica à cegueira dos políticos do mundo: «Príncipes, reis, imperadores, monarcas do mundo, vedes a ruina dos vossos reinos, vedes as aflições e misérias dos vossos vassalos, vedes as violências, vedes as opressões, vedes os tributos, vedes as pobrezas, vedes as fomes, vedes as guerras, vedes os cativeiros, vedes a assolação de tudo? Ou o vedes, ou o não vedes. Se o vedes, como o não remediais? E se o não remediais, como o vedes? Estais cegos.» ([1])

Fixemos, em segundo lugar, o desafio aos juízes da Inquisição, por espalharem em Portugal um clima de medo, que era o mais injusto dos castigos, por atingir indiferentemente culpados e inocentes: «O Tribunal pode dar-lhes a autoridade, mas não a ciência; pode-os fazer temidos, mas não os pode livrar de serem homens; pode-os fazer respeitados, mas não santos. O ofício é santo, mas os ministros homens e dependentes, e os réus homens aborrecidos por esses homens.» ([2]) Por isso, escreve ao papa de Roma a denunciar a crueldade e a injustiça das práticas inquisitoriais, das torturas, das condenações sem provas e baseadas em mera presunção de delito, critica os seus compatriotas por se comprazerem na delação e no sofrimento alheio, recusa julgamentos apressados com base no sangue ou raça, condena como improcedente e como contrária à razão de Estado a política da coroa para com os judeus, expulsando-os do país e impedindo-os de, com os seus réditos, auxiliarem a coroa na sua luta pela independência e pela recuperação do império, considerando, com fina ironia, que os que no século XVI foram considera-

([1]) *Sermão da Quinta Quarta-Feira da Quaresma*, 1669.
([2]) *Obras Escolhidas, op. cit.*, vol. VI, p. 110.

dos cristãos-novos, no século XVII, pela passagem dos anos, já deveriam ser considerados cristãos-velhos, como quem dá a entender a falta de fundamento para aquela distinção, defendendo a conversão final dos judeus no seu sonho imperial.

Já no Brasil, sobretudo no Maranhão, acusa os governadores e capitães, que «em vez de engrandecerem o Estado o destruíram», critica os religiosos que não escarnecem e até fomentavam o injusto cativeiro dos índios, e enumera os seus «capitais inimigos», identificados com os agentes de uma política que em relação ao Brasil visava apenas o apetite animal do lucro e não a construção de uma comunidade humana. Por isso, em carta a D. João IV, datada de 1654, tendo-lhe o monarca perguntado se no Maranhão seria preferível a existência de um ou dois capitães, escreveu: «Digo que menos mal será um ladrão que dois.»

5. Da liberdade e direitos dos povos do Novo Mundo

A luta contra o cativeiro injusto dos povos descobertos é talvez o capítulo mais conhecido da obra do jesuíta, que levou à letra a doutrina dos jusnaturalistas escolásticos que, no século XVI, em Salamanca, em Coimbra e em Évora, criaram as bases do direito natural moderno e, sobretudo, os princípios da convivência entre os povos, na base da noção de comunidade internacional.

Francisco Vitória, Francisco Suárez e Luis de Molina definiram um conjunto de pressupostos jurídicos já por nós expostos no segundo capítulo da primeira parte deste volume, reconhecendo que os preceitos da guerra justa aplicados aos povos europeus eram exactamente os mesmos que deveriam ser aplicados aos índios, negando o argumento da conquista para a civilização com base em pretensos crimes contra a lei natural, reconhecendo que o poder temporal entre os pagãos não é de distinta natureza do dos príncipes cristãos, razão por que deveria ser respeitado e reconhecido na sua legitimidade, recusando a tese da conversão forçada ao cristianismo mesmo após a livre e pacífica pregação do Evangelho, não aceitando a tese do domínio universal do papa em matéria espiritual e temporal, nem a do domínio universal do imperador em matéria temporal, e colocando, no caso da conversão dos índios, a palavra e o consentimento voluntário no lugar da espada e da obrigação. Em contrapartida, definiram em termos muito precisos os casos de escravatura legítima dos índios, fazendo-os derivar da aplicação do direito de guerra, destacando-se, entre outros, a obstrução ao direito natural de circulação e de comércio desde que exercidos sem prejuízo das sociedades e territórios visados, a obstrução ao direito de pregar pacificamente o Evangelho, a oposição violenta dos chefes índios à conversão voluntária dos seus súbditos, a

conversão em escravos daqueles que nas guerras justas entre os índios fossem condenados à morte, supondo sempre a minuciosa inquirição prévia da legitimidade da guerra em causa... Em todos os casos, o que vinga no pensamento dos escolásticos ibéricos é o princípio da reciprocidade e da igualdade entre os povos com base na igualdade substancial da natureza humana, embora respeitando sempre o axioma de que «fora da Igreja não há salvação». Registe-se a propósito a tese de Francisco Vitória que ensinava em Salamanca que o tão propalado «direito de domínio com base no descobrimento» era ilegítimo, pois as terras do Novo Mundo já possuíam dono, pelo que tal princípio teria a mesma validade no caso de terem sido os índios a descobrir-nos a nós ([1]), ou seja, não tinha validade nenhuma.

Foi essa a prática de Vieira, foram esses, no caso dos índios, os princípios que o guiaram e que explicam a sua tenaz resistência contra o cativeiro injusto, bem como a feroz oposição dos colonos e do clero local, vindo a ser expulso do Maranhão ([2]). O que julgo ser de sublinhar é a sua concepção do cristianismo e do amor a Cristo quando, em resposta aos inquisidores que punham em causa a pureza da sua fé, respondeu com a sua obra em favor dos povos do Novo Mundo: «E será, finalmente, de homem que não cresse em Cristo nem amasse a Cristo, a constância, a que outros chamam pertinácia, com que tanto instou e trabalhou para arrancar por todas as vias daquele Estado [do Maranhão] o pecado universal, e como original dele, do cativeiro injusto dos índios, sem embargo de ter contra si todos, não só seculares, senão eclesiásticos?» ([3]) Ganhar o ódio dos homens por cada alma ganha para Cristo foi, por assim dizer, a tensão em que sempre viveu no Brasil, recusando consciente e determinadamente separar o socorro das almas do socorro dos corpos e vendo na necessária liberdade do corpo «o maior trabalho e dificuldade de toda esta missão, a cobiça insaciável dos que, por cativar e vender os corpos, punham em risco as almas» ([4]), sendo que aqueles que no Brasil tinham a mais grave responsabilidade de guardar as leis da coroa contra a escravatura ilegítima, eram os que mais atentavam contra ela, escrevendo, então, que sempre «foi maior a dificuldade e trabalho vencer a contradição dos portugueses que a fereza dos Bárbaros e Gentios». ([5])

É certo que aprovou a política de importação de escravos negros mas também disse que sendo todos os homens iguais, «dominarem os brancos aos negros

([1]) Francisco de Vitória, *De Indis* I 2, 10-11.

([2]) Para maiores esclarecimentos sobre este assunto veja-se o capítulo deste volume didicado à Filosofia do Direito.

([3]) *Obras Escolhidas, op. cit.*, vol. VI, p. 161.

([4]) *Ibidem*, p. 169.

([5]) *Ibidem*, p. 170.

é força e não natureza», não se coibindo de escrever sobre os aspectos em que as culturas africanas eram superiores ou pelo menos melhores que as dos brancos, nomeadamente sobre a maior tendência gregária entre os africanos, que entre todos se consideram «parentes», ao passo que aos brancos não bastava andarem nove meses no ventre da mesma mãe, como Caim e Abel, para que se não matassem. A este respeito, Vieira dá mostras de um humanismo universalista e sobretudo de uma capacidade de descentração difícil de exagerar, quando lembrava que se nós estimamos mais a nossa cor que a dos negros, estes, por sua vez, estimam mais sua que a nossa. Que assim como nós pintamos os nossos anjos de branco, eles os pintam de negro. Assim, num dos seus sermões do Rosário (XXVII), vendo o desembarque dos escravos negros na baía de S. Salvador, pergunta: «Se a fortuna os fez escravos, a natureza fê-los homens. E porque há-de poder mais a desigualdade da fortuna para o desprezo, que a igualdade da natureza para a estimação? Quando os desprezo a eles, mais me desprezo a mim, porque neles desprezo o que é por desgraça, e em mim o que sou por natureza?» (1), contrapondo depois, em texto de rara beleza e vincado humanismo, a brancura do algodão ao negro das mãos gretadas e rudes que o produzem, a fim de vincar metaforicamente a dimensão antinatural da escravatura dos negros, embora a remetesse para a desgraça e para a fortuna, como expressões da perplexidade da razão humana perante os desígnios de Deus.

A sua capacidade de descentração intelectual chega ao ponto de nos fazer lembrar que nós, portugueses, somos tão pretos em relação aos povos da Europa do Norte, como o são os índios do Brasil em relação a nós. Por seu turno, o mesmo que fizera D. João de Castro, um século antes, ao procurar as causas da coloração do Mar Vermelho, faz agora Vieira ao procurar as causas da coloração da pele, quando no *Sermão da Epifania* lembra que a cor preta na pele tem como causa a maior proximidade do Sol e nada mais, colocando o discurso no ponto de vista de uma causalidade objectivada.

Espanta-se por isso António Vieira e pergunta: «Pode haver maior inconsideração do entendimento, nem maior erro do juízo entre os homens, que cuidar eu que hei-de ser vosso senhor porque nasci mais longe do Sol, e que vós haveis de ser meu escravo, porque nascestes mais perto?!» (2)

É fácil reunir textos em que Vieira aceita a escravatura dos negros, como quando os incita a suportar o sofrimento em troca dos prémios do céu, mas não é difícil reunir outros tantos, porventura mais, em que é legítimo suspeitar que no âmago do seu pensamento lhe era contrário.

---

(1) *Sermão* XXVII (Do Rosário)
(2) *Sermão da Epifania*, 1662.

Em todo o caso, lembro a mesa redonda do jogo da vida a que me referi no início. Aí escreveu Vieira que, sendo redonda a mesa, todos os pontos da circunferência estão equidistantes do centro, sendo manifestação de ignorância e loucura pensar que nela haja quem tenha lugares marcados, avisando que «quem escravizar será escravizado», vendo nós que «porque os nossos cativeiros começaram onde começa a África, ali permitiu Deus a perda de El Rei D. Sebastião, a que se seguiu o cativeiro de sessenta anos do mesmo reino» ([1]).

Resta-nos ainda, neste plano antropológico, a consideração dos judeus. A questão resume-a em termos de não menor perplexidade que a que já registámos em relação à escravatura dos negros, ou seja: por que serão os portugueses «singulares em desterrar de nós, sendo nossos, uns homens que todas as outras nações admitem, sendo alheios e estranhos»? ([2]), por que deixamos que saiam do reino, «a perder-se e a perder-nos», tantas almas, quando o zelo da nossa fé as vai buscar bem mais longe a África, ao Brasil, à China e ao Japão? A resposta estava no desrespeito do princípio aristotélico do «meio termo», na busca despropositada da «pureza» da fé, empreendendo os caminhos do rigor e da inclemência, por onde afinal a mesma fé se perdia, espalhando um clima de medo generalizado, onde a injustiça se instala e a inacção nos domina, permitindo que juízes humanos, «naturalmente falíveis», condenem à morte, arriscando assim a que padeça a inocência.

A solução para António Vieira não estava por isso na perseguição, na condenação, na expulsão, mas sim na «indistinção», a mesma indistinção que S. Paulo proclamara existir entre judeu e grego e que Vieira queria ver reconhecida entre cristãos-velhos e cristãos-novos: «a indistinção é o meio mais eficaz de se extinguir o judaísmo, como a experiência tem mostrado em todos os reinos, e mais conforme à doutrina evangélica em cuja caridade *Non enim est distinctio judaei et graeci, nam idem Dominus omnium, dives in omnes qui invocant illum*» ([3]).

Não propôs a extinção da Inquisição, mas pugnou pela moderação dos seus castigos, ou seja, pela existência de proporção entre o pena e o crime, porque o judaísmo não deixava de ser um erro que requeria a conversão. Em todo o caso, pedia que «nos que requerem exame e limpeza, se faça o exame pelo que toca à fé e não pelo que pertence ao sangue», pois este depende apenas de uma opção divina.

([1]) *Sermão XVII* (Do Rosário).

([2]) «Proposta feita a El Rei D. João IV, em que se lhe mostrava o miserável estado do reino», in *Obras Escolhidas, op. cit.*, vol. IV, p. 30.

([3]) *Ibidem*, p. 44.

6. O Quinto Império

António Vieira sempre exprimiu um ideal ecuménico de paz universal entre os povos no quadro da conversão ao cristianismo das nações do mundo. Vimos, por outro lado, a sua constante reivindicação de uma superioridade dos modernos sobre os antigos. Ora, um dos aspectos em que essa vantagem se fazia sentir era a interpretação das profecias bíblicas, sobretudo as de cariz apocalíptico e escatológico, a que associava as do Bandarra, que considerava verdadeiro profeta, atinentes a um novo império e estado da Igreja, afirmando uma concepção escatológica da história, no quadro preciso de uma reflexão sobre os «últimos tempos». Neste sentido, Vieira está na continuidade dos defensores de uma escatologia que coloca entre o presente e o fim dos tempos um longo período, na terra, que mais não é que uma prefiguração terrestre da vida eterna, tema que se foi aperfeiçoando através de escritos de natureza profética de que Vieira se quis intérprete, sendo também certo que, como escreveu Jacques Le Goff, após a Reforma, a Igreja católica, numa linha agostiniana, procurou combater o milenarismo, para afastar as contradições da interpretação do livro do *Apocalipse*, «ignorando a doutrina do fim dos tempos e reduzindo a escatologia à doutrina e à espiritualidade» ([1]).

Esta foi uma das principais razões do embate da Inquisição com António Vieira. De facto, eram antiquíssimas as interpretações, muitas vezes díspares e mesmo contraditórias, dos apocalipses judaicos, como do *Apocalipse* neotestamentário atribuído a S. João. Muitos foram os movimentos e seitas que ao longo da Idade Média e dos séculos XVI e XVII se formaram em torno da reivindicação ou da simples previsão de uma futura idade de ouro de paz e harmonia entre os homens. Consistindo geralmente em expressões de insatisfação, e canalizando energias de revolta social, ou sonhos de grandeza nacional, muitas dessas concepções apoiavam-se na interpretação do sonho ou profecia de Daniel, que ocupa o capítulo VII do *Livro de Daniel* (165 antes de Cristo), composto em resposta às peculiares dificuldades da história dos judeus naquela época, caracterizadas por uma profunda divisão interna e por um geral enfraquecimento, motivado pela passagem da Palestina para a dinastia Selêucida. Foi neste quadro que se situou a revolta dos Macabeus contra as proibições, decretadas por Antíoco IV, relativas às observâncias religiosas judaicas. No seu sonho, Daniel previa o apogeu de Israel no fim dos tempos, dirigindo um reino universal que congregaria todos os povos e nações do mundo, pois «toda a vastidão do reino debaixo dos céus será dada ao povo dos santos do Altíssimo» (*Daniel*, VII, 13-27).

([1]) Jacques le Goff, «Escatologia», in *Enciclopédia Einaudi*, vol. I, p. 446, Lisboa, 1984.

A este culminar da história, identificado com a glória de Israel, opuseram os intérptretes cristãos do *Apocalipse* a crença de uma segunda vinda de Cristo à Terra para impor um reino universal de paz com a duração de mil anos, a que se seguiria a ressurreição dos mortos e o juízo final. Estas crenças, dotadas de elevado valor poético, incendiaram o imaginário popular, mas não deixaram de encontrar, nos primeiros séculos da Igreja, algum suporte canónico.

Um dos principais arautos desta tradição foi Santo Ireneu, bispo de Lião, no seu tratado *Contra as Heresias*, onde atribui foros de ortodoxia e de legitimidade à crença de uma segunda vinda de Cristo para restabelecer na terra um império milenar, no qual ressuscitariam todos os justos mortos, teses também reforçadas por Lactâncio.

Todavia, no século V, nomeadamente depois da *Cidade de Deus* de Santo Agostinho, a posição da Igreja sobre as profecias escatológicas relativas a um reino de Cristo consumado na terra sofrem substanciais alterações. Antes, porém, Orígenes, no século III, daria o sinal mais expressivo da nova interpretação canónica, ao identificar tal reino ou império não com um império realizado na história enquanto projecto político-religioso, mas com a harmonia e a paz interior da pessoa humana. Como mostrou Norman Cohn, com Orígenes a escatologia deixa de ser milenarista e colectivista para passar a ser uma escatologia da alma individual dos crentes ([1]). Será também essa a orientação dada por Santo Agostinho rumo a uma desaprovação enfática de um estado de perfeição na terra, interpretando a escatologia como um processo individual de aperfeiçoamento, que sublinha essencialmente a eminência do fim transcendente do homem e apaga o tema da consumação do reino de Cristo na terra, ou de quaisquer outras versões do paraíso terrestre situado no futuro. Para Agostinho, apoiando-se na pluralidade dos sentidos da Escritura, o *Apocalipse* constitui essencialmente uma narração a interpretar no sentido alegórico, tendo o milénio sido iniciado com o nascimento de Cristo e estando consumado plenamente na Igreja ([2]). Todavia, se essa passou a ser a interpretação canónica e aceite pela ortodoxia, tal não significa que a escatologia do paraíso terrestre ou do último dos impérios morresse no imaginário popular, como sucedeu, na Idade Média, com os oráculos sibilinos cristãos, com as concepções do monge calabrês Joaquim de Fiore, com as crenças na ressurreição de Frederico II e o Segundo Carlos Magno, ou no século XVI e XVII com Tomás Muntzer, com os anabaptistas, com as profecias do Bandarra..., acrescentando algumas destas interpretações a figura do Anticristo ([3]) e de um imperador poderoso.

([1]) Norman Cohn, *Na Senda do Milénio*, trad. de Fernando Neves e António Vasconcelos, Lisboa,, s.d., p. 23.

([2]) *Ibidem*, p. 23.

([3]) Segundo Norman Cohn, «a tradição joanina [ou seja, a que deriva do *Apocalipse* atribuído a S. João] fala de um só salvador guerreiro que deverá aparecer nos últimos dias,

Como desde já se pode antever, a posição de Vieira com o seu sonho do quinto império não quadrava com a ortodoxia e retomava com arrojo a interpretação do sonho de Daniel e do *Apocalipse* joanino não no sentido alegórico ou puramente individual e espiritual, mas no sentido concreto, histórico e político-religioso, prevendo o advento de um quinto império durante o qual Deus manteria preso o diabo, e ao qual se seguiria o advento da mítica personagem do Anticristo. O arrojo mereceu-lhe a condenação inquisitorial, proibindo-o de conjecturar sobre o futuro, assumindo Vieira, na sua defesa, que «é livre aos professores de letras seguirem as opiniões dos doutores que melhor servem a seu intento, como fazem os expositores eclesiásticos e fizeram sempre os mesmos Santos Padres, os quais em diversos lugares seguem pela dita razão opiniões contrárias» ([1]), trilhando a senda do probabilismo.

Vieira estava plenamente convencido do advento do reino de Cristo consumado na terra, tendo por cabeça o papa de Roma e, num primeiro momento da sua elaboração teórica, como braço político e secular, o rei de Portugal, D. João IV, em cuja ressurreição acreditava, para se tornar o novo imperador, à semelhança de Carlos Magno, com a única diferença da maior extensão do domínio do novo imperador. Mais tarde, a figura de D. João IV apagar-se-á, bem como o papel central que atribuía aos portugueses na plenificação da história mediante o novo reino, sendo totalmente silenciados na *Clavis Prophetarum*, em nome de uma perspectiva verdadeiramente ecuménica e menos particularista. Deve notar-se, como sublinhou Fernando Gil ([2]), que uma das mais populares e difundidas profecias europeias dos séculos XV e XVI foi a do Segundo Carlos Magno, transmitida por Telésforo, vindo Rusticano a publicá-la na sua vasta recompilação das profecias modernas, com todas as licenças, incluindo as do Santo Ofício. António Vieira não esquecerá o facto na sua *Defesa*, perguntando por que razão é permitido afirmar a ressurreição do rei de França, sendo proibido dizer o mesmo a respeito do rei de Portugal?

a tradição sibilina fala de dois; porém, ambas as tradições estão de acordo para dizerem que nos últimos tempos surgirá um super-inimigo de Deus, a prodigiosa figura do Anticristo. Esta era uma das figuras para que tinham contribuído as tradições mais diversas e que se tinha tornado um símbolo tão poderoso como complexo. Uma vez mais se mostrou decisiva a influência do "sonho de Daniel". Quando essa profecia falava de um "rei que se exaltará e se magnificará a si mesmo acima de todos os deuses e proferirá grandes palavras contra o Altíssimo", estava a referir-se cripticamente ao monarca perseguidor Antíoco Epifânio, que era na realidade um megalómano. A origem da profecia foi rapidamente esquecida e, tirada do seu contexto histórico, a figura do Tirano dos Últimos Dias que odeia Deus passou para o arsenal comum da ciência apocalíptica judaica e, ulteriormente, cristã», *Na Senda do Milénio, op. cit.*, p. 26.

([1]) «Defesa do Livro Intitulado Quinto Império», *Obras Escolhidas, op. cit.*, vol. VI, p. 122.

([2]) Fernando Gil, «A prova da profecia: a cópia antes do original» in *Viagens do Olhar, Retrospectiva, Visão e Profecia no Renascimento Português*, Lisboa, 1998, p. 416.

Uma das razões desta sua fortíssima crença num novo estado da Igreja e num império futuro residia na descoberta do Novo Mundo, daqueles povos que até então tinham sobrevivido na «ignorância invencível» de Deus, sem terem sequer acesso ao conteúdo da lei natural — contrariando, a esse respeito a posição de Suárez —, e de outros tantos que nunca tinham ouvido a palavra do evangelho. A difusão por todas as partes do mundo da palavra dos pregadores fora uma «nova criação» e, por isso, anunciava o advento de uma nova era, uma era de conversão universal que reune índios, negros, judeus, nações da Ásia, e também os herejes, entretanto regressados ao seio materno da Igreja, não sendo necessário, para a consumação do império, «que Cristo imediata e visivelmente venha do céu à terra obrar as ditas conversões» ([1]), mas que assista os pregadores, o papa e o imperador, enquanto causas visíveis próximas da consumação do império a que atribuía carácter de necessidade: «É necessário, e de uma necessidade absoluta, que todos os homens em geral venham a conhecer Deus e a crer em Cristo, no tempo do Novo Testamento e da Lei da Graça, de que falávamos; não porém em todo o tempo e estado da Igreja, como o que no presente vivemos, mas num outro mais feliz e mais perfeito, que um dia sem dúvida há-de vir.» ([2]).

Sendo um império essencialmente espiritual, por ter a fé por fundamento e o papa por cabeça, possui igualmente uma componente política, assumindo-se o imperador, na tradição medieval, como braço secular da Igreja, por isso que o poder temporal, tendo origem em Deus e tendo um fundamento ético, tem por objectivo encaminhar os homens para Deus ao nível inferior das realidades estatais, «cuidando do corporal e moderando o temporal» ([3]).

Na argumentação que utiliza contra a acusação inquisitorial, faz questão de sublinhar que «o império de Cristo não é só espiritual, senão também temporal» ([4]), embora não devamos entender esta componente temporal na acepção mais materialista das utopias igualitárias de Muntzer e dos anabaptistas ([5]). Trata-se tão-só de uma componente política, entendida esta como realidade ministerial exercida em favor da Igreja, que não está associada ao desejo de fruição e usufruto de bens

([1]) *Ibidem*, p. 127.

([2]) *Clavis Prophetarum*, *op. cit.*, p. 621.

([3]) *Clavis Prophetarum*, *op. cit.*, p. 583.

([4]) *Obras Escolhidas*, *op. cit.*, vol. VI, p. 100.

([5]) «Supõe-se que as felicidades prometidas ao dito estado do império consumado de Cristo, são umas felicidades, delícias e riquezas e outras que corrompem os bons costumes, sendo que tal cousa não disse nem escrevi, senão tudo em contrário, como são virtudes, santidade, graça e salvação [...] não havendo nela cousa temporal, mais que por meio do império católico daquele príncipe, a paz universal e vitória contra os infiéis, cousas tão ordenadas ao bem espiritual da Igreja, e as quais a mesma Igreja pede constantemente a Deus» «Defesa do Livro Intitulado Quinto Império», *op. cit.*, p. 129.

temporais ou à ambição, mas sim «à piedade e zelo da glória e serviço de Deus», assumindo-se como «instrumento temporal na sua esfera», proporcionado para «a conversão do mundo», sendo o imperador e o império «parte material integrante do império universal de Cristo» (1).

Neste contexto, tranquiliza os inquisidores, fazendo-lhes ver que a necessidade do imperador e do seu poder não faz a graça dependente dessa potência temporal, mas «julga somente a dita potência por condescendente ou necessária *per accidens*, não à graça, senão aos ministros dela e da fé» (2), ou seja, os povos não serão convertidos pela força temporal do imperador, mas pela graça, sendo o poder dos príncipes seculares mera condição prática.

OBRAS:

Obras Completas do Padre António Vieira – Sermões, cinco volumes, prefaciados e revistos por Gonçalo Alves, Porto, 1993; *Cartas*, três volumes, coordenadas e anotadas por J. Lúcio de Azevedo, Lisboa, 1970; *Obras Escolhidas*, doze volumes, prefácios e notas de António Sérgio e Hernâni Cidade, Lisboa, 1951-54; *Livro Anteprimeiro da História do Futuro*, introdução e notas de Jose van den Besselar, Lisboa, 1983; *Defesa Perante o Tribunal do Santo Ofício*, dois volumes, introdução e notas de Hernâni Cidade, Baía, 1957; *Clavis Prophetarum*, Livro III, edição crítica de Arnaldo Espírito Santo, Lisboa, 2000 (para uma relação mais completa das várias edições das obras de Vieira veja-se Margarida Vieira Mendes, *A Oratória Barroca de Vieira*, Lisboa, 1989, pp. 565-569).

BIBLIOGRAFIA:

J. Lúcio de Azevedo, *A Evolução do Sebastianismo*, Lisboa, 1918; José Van Den Besselar, «António Vieira e a sua História do Futuro», in *Minerva*, Lisboa, 3, 1969, pp. 19-40; id., «António Vieira e o Nascimento da Filosofia da História», in *Colóquio*, Lisboa, 53, 1969, pp. 51-53; id., *António Vieira. O Homem, a Obra e as Ideias, Lisboa*, 1981; Raymond Cantel, *Prophetisme et Messianisme dans l'Oeuvre de António Vieira*, Paris, 1960; Aníbal Pinto de Castro, *Retórica e Teorização Literária em Portugal. Do Humanismo ao Neo-Classicismo*, Coimbra, 1973; Hernâni Cidade, *Padre António Vieira. A Obra e o Homem*, Lisboa, 1979; Margarida Vieira Mendes, *A Oratória Barroca de Vieira*, Lisboa, 1989; António Vasconcelos de Saldanha, «Política e Razão de

(1) *Ibidem*, p. 124.
(2) *Ibidem*, p. 113.

Estado na obra do Padre António Vieira», *in Revista Jurídica*, n.º 7, 1986, pp. 231--239; António José Saraiva, *O Discurso Engenhoso. Estudos sobre Vieira e Outros Autores Barrocos*, São Paulo, 1980; id., *História e Utopia*, Lisboa, 1992; Vasco Pulido Valente, «A Sociedade, O Estado e a História na Obra de António Vieira», in *Estudos Sobre a Crise Nacional*, Lisboa, 1980; Paulo Esteves Borges, *A Plenificação da História em Padre António Vieira*, Lisboa, 1995; AA.VV., *Vieira Escritor*, org. de Margarida Vieira Mendes, Maria Lucília Pires e José da Costa Miranda, Lisboa, 1997; AA.VV., *Padre António Vieira, no 3.º Centenário da sua Morte*, Brotéria, n.º 4/5, vol. 145, Out/Nov., 1997; AA.VV., *Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira. Congresso Internacional, três volumes*, Braga, 1999; Pedro Calafate, *Metamorfoses da Palavra. Estudos sobre o Pensamento Português e Brasileiro*, Lisboa, 1998; Alcir Pécora, *Teatro Sacramento*, Campinas, 1996; António Lopes SJ, *Vieira o Encoberto — 74 anos de evolução da sua Utopia*, Cascais, 1999.

A

B

C

D

E

F

G

H

I

J

K

L

M

N

O

P

Q

R

S

T

U

V

W

Y

Z